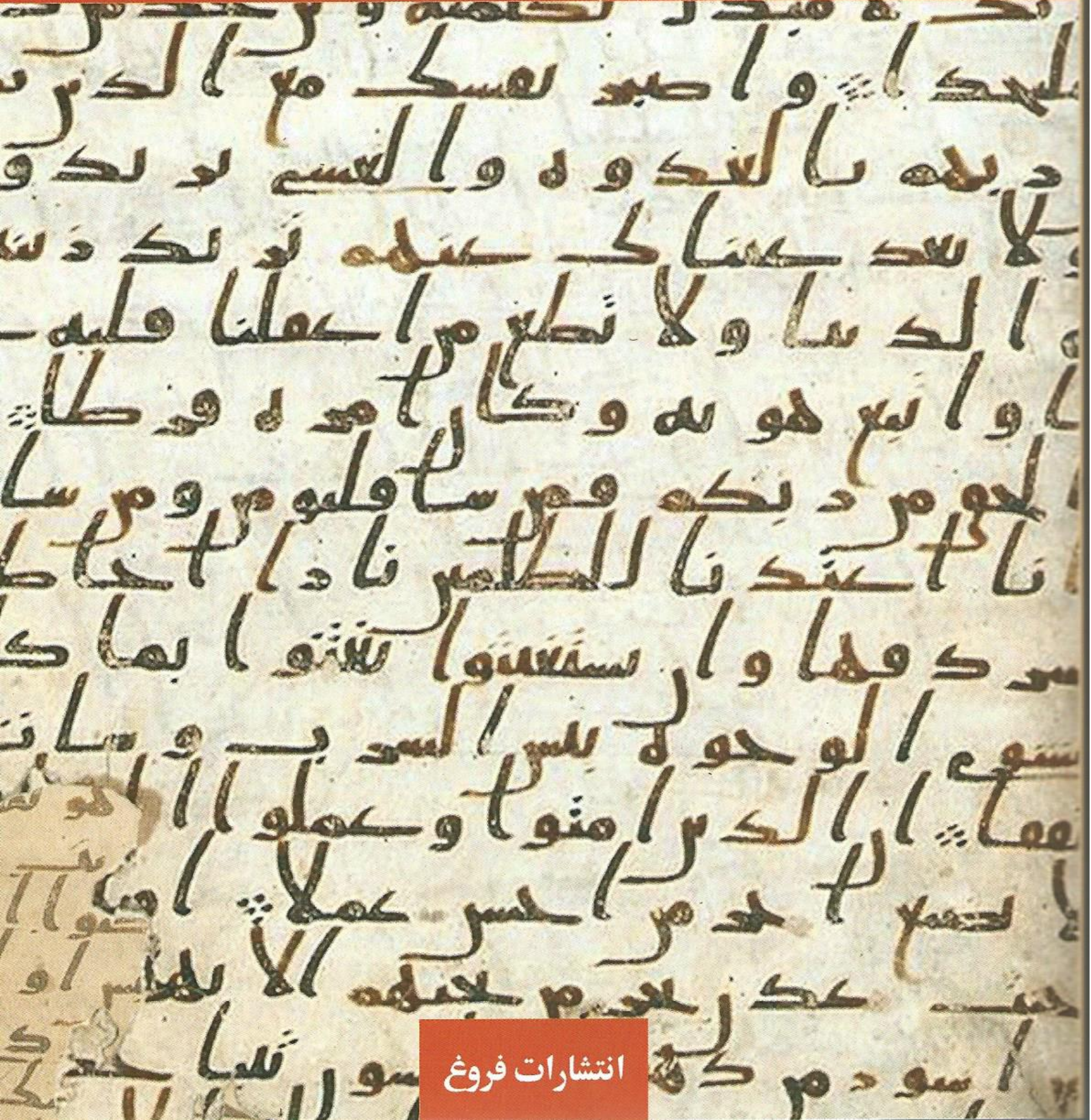
کریستف لوکزنبرگ

خوانش سریانی - آرامی قرآن

جُستاری برای رازگشایی زبان قرآن



انتشارات فروغ

خوانش سریانی-آرامی قرآن

جستاری برای رازگشایی زبان قرآن

کریستف لوکزنبرگ

مترجم: ب. بی‌نیاز (داریوش)

انتشارات فروغ

خوانش سریانی-آرامی قرآن

جستاری برای رازگشایی زبان قرآن

کریستف لوکزنبرگ

مترجم: ب. بی‌نیاز (داریوش)

خوانش سریانی-آرامی قرآن
جستاری برای رازگشایی زبان قرآن

نویسنده: کریستف لوکزنبرگ
مترجم: ب. بی‌نیاز (داریوش)
طراح جلد: محمد صابری
صفحه‌آرا: ماریا وارطانیان
ناشر: انتشارات فروغ
نوبت چاپ: اول، زمستان ۱۳۹۹ (۲۰۲۰ میلادی)
شابک: ۵-۰۴۴-۹۶۵۳۱-۳-۹۷۸

Forough Publishing
Jahnstraße 24, 50676 Köln
Germany
Tel: 0049 221 923 57 07
www.forough-book.com
foroughbook@gmail.com

ISBN: 978-3-96531-044-5

نام اصلی کتاب:
Die Syro-Aramäische Lesart des Koran - **چاپ چهارم ۲۰۱۱**

فهرست موضوعات

فهرست آیات

پیش‌سخن مترجم

برای درک آسان‌تر و بهتر «خوانش سریانی-آرامی قرآن» لازم دیدم که برای خوانندگان غیرکارشناس به یک سلسله نکات پایه‌ای اشاره کنم. منظور از «خوانش سریانی-آرامی قرآن» چیست؟ مگر خوانش‌های دیگر هم وجود دارد؟ و چرا باید خوانش‌های دیگر وجود داشته باشند؟ از سوی دیگر ضروری است که مقدمتاً بدانیم مسلمانان چه درکی از قرآن و زبان عربی دارند.

تعریف قرآن

پیش از پاسخ به «قرائات قرآن» ضروری است بدانیم که مسلمانان چه تعریفی از قرآن دارند و چه کیفیاتی برای آن قایل هستند؟ *خرمشاهی*، مترجم و مفسر قرآن، تعریف زیر را از قرآن به دست می‌دهد:

> «قرآن وحی‌نامه اعجازآمیز الهی است که به زبان عربی، به عین الفاظ توسط فرشته امین وحی، جبرئیل، از جانب خدا و از لوح محفوظ، بر قلب و زبان پیامبر اسلام (ص) هم اجمالا یکباره و هم تفصیلا در مدتِ بیست و سه سال نازل شده است و حضرت (ص) آن را بر گروهی از اصحاب خود خوانده و کاتبان وحی (از میان اصحاب) آن را با نظارت مستقیم و مستمر حضرت (ع) نوشته‌اند و حافظان بسیار، هم از میان اصحاب، آن را حفظ و به تواتر نقل کرده‌اند و در عصر پیامبر (ص) هم مکتوب بوده ولی مدون نبوده است، و در عصر عثمان با نظارت او طی چند سال، منتهی به حدود سال ۲۸ هجری، مدون بین الدفتین، از سوره فاتحه تا ناس، در ۱۱۴ سوره، می‌گردد. و متن آن مقدس و متواتر و قطعی الصدور است و تلاوت آن مستحب مؤکد است. ایمان به قرآن مجید به توصیفی که گفته شد و نیز معجزه الهی و سند نبوت دانستن آن و محفوظ بودنش از خطا و هرگونه افزود و کاست (تحریف)، از ضروریات اسلام و مذهب تشیع است. ... و چنانکه اشاره شد حافظان، حفظش کرده و کاتبان با نوشت‌افزارهای بسیار ابتدایی، با خطی که هنوز نقطه و نشان و علائم اعراب نداشته است، و کوفی نام داشته است، در چندین نسخه بازنویس شده است.» (۱)

در تأیید خرمشاهی، دکتر *رامیار* نیز درباره قرآن می‌نویسد:

> «این قرآن است و بی‌گفتگو کلام خداست. معجزه‌ای است که تمامش از آغاز تا انجام، از باء «**بسم‌الله**» تا سین «**والناس**»، حرف به حرف و کلمه به کلمه توسط فرشته خدا نبی اکرم (ص) نازل شده، بر دل پاکش (ص) نقش بسته، از دو لب مبارکش (ص) جاری شده است و امروز از پسِ چهارده قرن ما آنرا همان‌سان در برداریم که به زمانِ گیرنده وحی، یاران گرامیش (ص) دریافت داشته‌اند. تواترش قطعی است و تلاوتش عبادت.» (۲)

با توجه به تعریف رسمی بالا، *قرآن سخن خداست* و این یک *تشخیص مطلق* است و این کتاب «*از خطا و هرگونه افزود و کاست (تحریف)*» مصون است. به سخن دیگر، هر آنچه ما امروزه به عنوان قرآن در دست داریم با آن سخنانی که جبرئیل به پیامبر انتقال داده یکسان و همسان است.

کتیبه‌های عربی

قرآن نخستین کتابی است که به زبان عربی نوشته شده است. آیا ما پیش از قرآن نوشته‌ای به زبان عربی داریم؟ تنها اسناد یا دقیق‌تر گفته شود «کتیبه»هایی که تقریباً به زبان عربی نوشته شده‌اند از تعداد انگشتان دست تجاوز نمی‌کنند. مهم‌ترین کتیبه‌ها چهار تا هستند: نماره، زبد، حران و ام الجمال. (۳)

این کتیبه‌ها به زبان ناب عربی نیستند بلکه آمیخته‌ای از عربی و آرامی [دقیق‌تر سریانی-آرامی] هستند. دکتر *ابراهیم انیس* در کتاب خود «**في اللهجات العربیه**» درباره این کتیبه‌ها می‌نویسد:

> «بر فرض که بپذیریم زبان این کتیبه‌ها، نماینده مرحله‌ای از مراحل زبان عربی است، اما باید اعتراف کرد که متون آنها اندک بوده و برای پژوهشگری که می‌خواهد از چگونگی زبان عربی در آن دوران آگاه شود، کافی نیستند. زیرا همه آنها، روی‌هم‌رفته، به اندازه کتاب کوچکی از اسفار [کتاب‌ها] تورات هم نمی‌شوند. بعلاوه، بسیاری از کلمات موجود در این کتیبه‌ها، نام اشخاص می‌باشد که در یک پژوهش زبانی، این گونه اعلام، تقریباً مشکلی را حل نمی‌کنند. افزون بر این دو، این کتیبه‌ها، متعرض مطالب متشابهی، نظیر ثبت تاریخ فلان کنیسه و یا فلان گور، شده‌اند و همین امر

موجب شده است که بسیاری از عبارات و الفاظ آنها تکراری باشد. و این خود از ارزش آنها کاسته و مانع از یک پژوهش زبانی به صورت جدی می‌شود.»(۴)

البته *عبدالتواب* همچنین به این نتیجه می‌رسد:

«از آن چه گفته شد، روشن می‌شود که این کتیبه‌ها، عربی خالص نیستند. و آن‌چه خاورشناسان را واداشته است تا آنها را به زبان عربی نسبت دهند، صرفاً وجود پاره‌ای خصیصه‌های زبان عربی در آنهاست.»(۵)

از میان کتیبه‌های بالا، کتیبه حران جزو مهم‌ترین است. این کتیبه بر سردر یک کنیسه کنده‌کاری و به دو زبان یونانی و عربی نوشته شده و مربوط به سال ۵۶۸ میلادی است. واژه‌های بکار برده در این کتیبه همگی عربی ناب نیستند. تا اینجا معلوم شد که تا سه سال پیش از تولد پیامبر اسلام [که طبق روایات اسلامی سال ۵۷۰ میلادی است] هنوز زبان عربی به شکل نوشتاری رشد و نمو نکرده بود. حال به سراغ یک موضوع مرتبط دیگر می‌رویم.

شاعران عهد جاهلیت

بخشی از زبان‌شناسان غربی و عرب به *ادبیات جاهلی* عرب باور دارند. البته همواره این پرسش مطرح بوده که آیا در یک زبان می‌تواند زبان شعر مکتوب وجود داشته باشد ولی نثر مکتوب وجود نداشته باشد. *دیوید سموئیل مرگلیوث* (۱۸۵۸–۱۹۴۰ م.) به پدیده‌ای به نام «ادبیات جاهلی» باور نداشت. او پس از بررسی اشعار منتسب به دوره جاهلی به این نتیجه رسید که:

«آن چه موسوم به شعر جاهلی است، در واقع، سروده شاعران عصر جاهلی نیست بلکه پس از ظهور اسلام، عده‌ای دروغ‌پرداز، آنها را سروده و به شاعران عصر جاهلی نسبت داده‌اند.» (۶)

همین نظر را *طه حسین* (۱۸۸۹–۱۹۷۳ م.) در کتاب خود «**في الشعرالجاهلی**» تأیید کرده است. او می‌نویسد:

«اکثریت مطلق آن چه به ادبیات جاهلی موسوم است، کمترین ارتباطی با دوره جاهلیت ندارند. بلکه پس از پیدایش ساخته شده و به شاعران عصر جاهلی نسبت داده شده‌اند. این آثار بیش از آن که نشانگر زندگی مردم در

دوره جـاهلی باشـند، نمـایگر زنـدگی مسـلمانان و امیـال و آرزوهـای آنـان هستند.»(۷)

به هر رو، بخش بزرگی از عرب‌شناسان و زبان‌شناسان عرب و دانشمندان فقه‌اللغه، چه در غرب و چه در شرق، بر این نظرند که اشعار جاهلی پس از اسلام به نگارش در آمده‌اند. از سوی دیگر، ما تا به امروز هیچ مدرک یا سند اصیل که در دوره پیش از اسلام نوشته شده باشند نیافته‌ایم. بنابراین با قطعیت نسبی می‌توان گفت که پیش از تدوین قرآن (مصاحف گوناگون) به زبان عربی هیچ سند قابل استنادی وجود ندارد و قرآن نخستین سند نوشتاری در زبان عربی است.

تلفیق زبان عربی با آرامی [سریانی-آرامی]

عرب‌ها از لحاظ جغرافیایی میان دو امپراتوری بزرگ آن زمان، یعنی ساسانیان و روم [بعدها بیزانس] تقسیم شده بودند. یک بخش از عرب‌ها که در نزدیکی شام و اورشلیم زندگی می‌کرد تابع روم [و بعدها بیزانس] بود. این مردمان عموماً مسیحی بودند (منوفیزیت / یعقوبی) و نیروهای نظامی کمکی در اختیار بیزانس می‌گذاشتند تا در برابر ایرانیان و اعراب وابسته به پادشاهی ایران [لخمیان] از مناطق تحت کنترل بیزانس پاسداری کنند. یک بخش دیگر از عرب‌ها در مناطق تحت کنترل شاهان ساسانی بودند که مرکز اصلی آنها در حیره بود. عرب‌های ساکن قلمرو پادشاهان ساسانی مانند عرب‌های تابع روم، مسیحی بودند. البته آنها دوفیزیت یا نستوری بودند و در رقابت شدید با عربهای مسیحی تابع روم بسر می‌بردند. عرب‌های مسیحی در قلمرو ساسانی اکثراً در میانرودان و خراسان بزرگ، به ویژه مرو، ساکن بودند.

لازم به یادآوری است که پیش از اسلام به مسیحیان یکتاپرست ایران نصارا / نصرانی، و به مسیحیان گنوسی «کریستی» می‌گفتند، این تشخیص، در کتیبه کرتیر (مرگ ۲۹۳ میلادی) در «کعبه زرتشت» ثبت شده است.

از سوی دیگر می‌دانیم که نخستین بار آرامی‌ها انجیل را به زبان سوری قدیم ترجمه کردند که به «پشیتا» (۸) شهرت دارد. از آن پس، این بخش از آرامی‌ها خود را برای تفکیک از دیگران که یکتاپرست نبودند *سریانی* نامیدند. پس، سریانی‌ها، مسیحی‌های آرامی‌زبان بودند که طی ترجمه انجیل، پشیتا، به تدریج زبان خاص خود را یافتند. زبان سریانی نه تنها زبان دینی منطقه گردید بلکه به یک زبان ارتباطی همگانی (Lingua

franca) نیز ارتقا یافت. به سخن دیگر، عرب‌های مسیحی در مناطق بیزانس و ایران در زندگی روزمره خود با لهجه یا گویش عربی خود سخن می‌گفتند ولی عبادات و مناسک دینی خود را به زبان سریانی انجام می‌دادند. یعنی مستقل از شعور و اراده این انسانها، زبان سریانی به تدریج، طی دست کم چهار سده، زبان محاوره عربی را تحت تأثیر خود قرار داد. از این رو شگفت‌انگیز نیست که همان کتیبه‌هایی که به عنوان کتیبه‌های عربی معروف شده‌اند متأثر از سریانی–آرامی بوده باشند.

عبدالتواب با شگفتی این پرسش را مطرح می‌کند که:

> «ما می‌دانیم که مهاجران مسیحی و یهودی زیادی در جزیره‌العرب زندگی می‌کرده‌اند و می‌دانیم که به تورات و انجیل متعبد بوده‌اند و نیز زبان مادری آنان عربی بوده است. با این حال، چرا متون دینی خود را به زبان عربی ننوشته‌اند؟ آیا نوشته‌اند اما هنوز ما به آنها دسترسی پیدا نکرده‌ایم؟» (۹)

البته این پدیده یک پدیده مخصوص عرب‌ها نیست! در زمان هخامنشیان با این که زبان شاهان آن پارسی باستان بود و حتا برای آن یک خط اختراع کرده بودند ولی زبان دیوانسالاری هخامنشی آرامی و برای امور داخلی ایران قسماً عیلامی بود. یا حتا همین امروز، اکثر مقالات علمی نه به زبان ملی این یا آن کشور بلکه به زبان انگلیسی نگاشته می‌شود. مهم، توانایی زبان در این یا آن حوزه است. از سوی دیگر، هر زبانی برای نگارش، به خط نیاز دارد. زبان عربی فاقد خط بود و تا سال ۵۶۸ میلادی [طبق روایت پیامبر اسلام سال ۵۷۰ میلادی زاده شد] هنوز خط عربی شکل نیافته بود (به کتیبه حران نگاه کنید!).

با گسترش اسلام به عنوان یک دین دولتی، زبان سریانی–آرامی نیز آرام آرام به حاشیه رانده شد و پس از دو سه سده بسیاری از واژگان قرآن برای عربهای مبهم و گنگ شده بود. کتابها و مقالاتی درباره این واژگان نوشته شده که همگی را می‌توان زیر عنوان «**غریب القرآن**» [منظور عبارات مبهم در قرآن است] خلاصه کرد. سرانجام *آرتور جفری* در اوایل سده بیستم واژگان بیگانه قرآن را جمع‌آوری و در یک کتاب بیرون داد: «*واژگان بیگانه قرآن*». این واژگان ۳۱۹ فقره هستند: ۵٪ حبشی، ۱۰٪ عبری، ۱۰٪ یونانی–رومی، ۵٪ فارسی، تقریباً ۷۰٪ سریانی–آرامی [آرامی و فلسطینی–مسیحی را نیز دربر می‌گیرد]. همین پژوهش *جفری*، که البته امروز می‌دانیم کامل نیست، نشانگر تأثیرات شگرف سریانی–آرامی بر گویش‌های عربی است.

البته برخی از عرب‌های مسیحی، نه پیگیرانه، برای عبادات خود انجیل یا پاره‌هایی از آن را به گویش عربی خود ولی با خط سریانی می‌نوشتند. به این روند، یعنی زبان عربی با خط سریانی، **کرشونی** گفته می‌شود. برای نمونه، زندگی یحیی تعمیدکننده به زبان عربی و خط سریانی نگارش شده است (کرشونی).

همانگونه که خواننده متوجه شده است زبان عربی به گونه‌ای ارگانیک با آرامی یا دقیق‌تر گفته شود سریانی-آرامی در هم تنیده شده بود.

از آنچه در بالا آمده است می‌توان نتیجه گرفت: ۱) زبان عربی تا پیش از اسلام فقط زبان گفتاری بود و هر قبیله عرب به گویش خود سخن می‌گفت، ۲) ما سند قابل اتکایی نداریم که بتواند ادبیات جاهلی یا دقیق‌تر گفته شود «*اشعار جاهلیت*» را اثبات نماید، هر آنچه در دست داریم نوشته‌های پس از شکل‌گیری اسلام است، ۳) به دلیل مسیحی بودن بخش بزرگی از عرب‌ها، گویش‌های آنها نیز شدیداً تحت تأثیر زبان دینی آن زمان یعنی سریانی قرار گرفت، ۴) نخستین کتاب یا سند نوشتاری در زبان عربی **قرآن** است و پیش از آن هیچ سندی که زبان‌شناسان برای پژوهش بتوانند بدان اتکا کنند وجود ندارد.

اکنون به سراغ پرسشی می‌رویم که در آغاز طرح شد. ضرورت بررسی «خوانش»های قرآن از کجا سرچشمه گرفته است؟

درک و فهم متفاوت از برخی معانی واژگان قرآنی و معناشناسی از یک سو و اختلاف نظر در نحو / جمله‌سازی آیه‌های قرآن از سوی دیگر باعث شد که از آغاز شکل‌گیری اسلام به عنوان یک دین دولتی، بحث‌ها و تفاسیر بی‌کرانی درباره آیه‌های قرآن به ویژه «آیه‌های مبهم» آن صورت بگیرد.

خوانش‌های قرآن یا سبعه‌أحرف

کریستف لوکزنبرگ این کتاب را در سال ۲۰۰۰ منتشر کرد. نگارش این کتاب در واقع ادامه بحث‌های بسیار طولانی و پیچیده‌ای است که از سده نخست آغاز اسلام در میان مسلمانان رواج داشت. یکی از مباحث «*قرائات گوناگون قرآن*» است. این بحث از ربع آخر سده یکم هجری در میان مسلمانان رایج بوده است و سرانجام از میان این بحث‌ها، نظریه «**سبعه أحرف**» بوجود آمد که سرانجام توسط *ابن مجاهد* تدوین گردید. «قرائات گوناگون قرآن» مشروعیت خود را در احادیث نبوی می‌یابد که هم حکمت *ناصر* و هم

لوکزنبرگ به آنها استناد می‌کنند. البته باید گفت که «نزد شیعه، مفهوم قرائات رسمی ده‌گانه یا هفت‌گانه وجود ندارد.» (۱۰)

گویند عده‌ای نزد پیامبر می‌روند و در برابرش قرائت‌های گوناگون عرضه می‌کنند و از او می‌پرسند که کدام قرائت / خوانش درست است. پیامبر پاسخ می‌دهد که همه قرائات [خوانش‌ها] درست هستند ولی تعیین‌کننده این است که این خوانش‌ها «به تحریم حلال یا حلال کردن حرام منجر نشود.» (۱۱)

بنابراین همانگونه که می‌بینیم «خوانش‌های گوناگون قرآن» همواره یکی از مسایلی بوده که با شکل‌گیری قرآن به عنوان کتاب مقدس مسلمانان نیز زاده شد. همین نشان می‌دهد که مفسران قرآن عرب درباره بسیاری از مفردات قرآن و جمله‌سازی‌های آن دچار سردرگمی بودند و همین اختلافات خوانشی بازتاب خود را در نظریه «قرائات قرآن» می‌یابد.

از این بحث‌ها می‌توان نکات زیر را به گونه‌ای قطعی استوار ساخت:

۱. قرآن در دو سده نخست آغاز اسلام بدون نقطه‌گذاری و اعراب (زیر و زبر) بوده است. به همین علت «برخی نویسندگان مسلمان بر این نظرند که خط عربی‌ای که در فرآیند تدوین قرآن استفاده شد عامدانه بدون نقطه و اعراب بود و بنابراین، عمدا هیچ یک از علامت‌های تفکیک‌کننده اعم از اعراب و نقطه را نداشت.» (۱۲)

۲. قاری‌ها، بسته به محیط زندگی‌شان و گویش مربوط به آن جغرافیا، قرآن را با قرائت خاص خود می‌خواندند. پدیدار شدن انبوهی از احادیث و روایات درباره قرائات از یک سو و نظریه «**سبعه أحرف**» از سوی دیگر تأییدی بر این نکته است که خوانش‌های گوناگون قرآن یک مورد کاملاً شایع بوده است.

۳. از دو مورد بالا می‌توان به این نتیجه رسید که به هنگام نقطه‌گذاری و اعراب‌گذاری قرآن، برخی از خوانش‌ها عملاً از رده خارج شده‌اند.

۴. از آنجا که زبان عربی پیش از تدوین قرآن یک زبان نوشتاری نبود (قرآن نخستین کتاب به زبان عربی است) و زبان عربی عامیانه آمیخته‌ای از عربی-آرامی [سریانی] بود، به هنگام نقطه‌گذاری و اعراب‌گذاری متون قرآن بسیاری از مفاهیم و واژه نادرست نقطه‌گذاری شدند که باعث شد بخشی از آنها، معانی اصلی و واقعی خود را از دست بدهند. همین باعث گردید که بخش نه چندان

کوچکی از قرآن نامفهوم و مبهم (سوره‌ها یا آیه‌های گنگ و تاریک) باقی بماند.

پیامد این «ناروشنی»ها، تفسیرهای عجیب و غریب آیه‌های قرآنی است.

لوکزنبرگ در این کتاب تلاش کرده است که این بخش‌های تاریک قرآن را از طریق خوانش سریانی برخی از مفاهیم قرآن روشن سازد.

برای خوانندگان فارسی‌زبان در کنار ترجمه‌هایی که لوکزنبرگ از مترجمان قرآن یعنی پارت، بل و بلاشر آورده، ترجمه مکارم شیرازی را بدان اضافه کردم. گزینش ترجمه مکارم شیرازی طبق معیارهای علمی اسلام‌پژوهی صورت گرفته که بیان آنها در اینجا غیرضروری است.

برای ترجمه فنواژه‌های زبان‌شناسی به طور عمده از «واژه‌نامه زبان‌شناسی و علوم وابسته» از همادخت همایون، تهران ۱۳۷۹، استفاده کردم.

با سپاس فراوان از همگی دوستان و همکارانی که مرا در این مسیر نه چندان هموار همراهی کردند.

****

۱. خرمشاهی، بهاءالدین: قرآن –ترجمه، توضیحات و واژه‌نامه. انتشارات دوستان، چاپ هفتم، ۱۳۹۰، ص ۶۵۴. خرمشاهی طبق روایات اسلامی این حکم مطلق صادر می‌کند که قرآن در زمان عثمان گردآوری شده است، و این در حالی است که ما هیچ نسخه‌ای از قرآن «عثمان» در دست نداریم. در واقع، این اظهار فقط یک روایت است که مبتنی بر هیچ داده آزمون‌پذیر نیست.

۲. رامیار، محمود: تاریخ قرآن، چاپِ ششم، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۸۴

۳. دکترعبدالتواب، رمضان: *مباحثی در فقه‌اللغه و زبانشناسی عربی*. ناشر: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۷، مترجم: حمیدرضا شیخی، ص ۶۴

۴. عبدالتواب: ۱۳۶۷، ص ۷۱

۵. عبدالتواب: ۱۳۶۷، ص ۷۰

۶. عبدالتواب: ۱۳۶۷، ص ۷۵

۷. عبدالتواب: ۱۳۶۷، ص ۷۶

۸. ترجمه انجیل [پشیتا] حدود اوایل سده دوم میلادی به زبان سوری ترجمه شد. البته کهن‌ترین نسخه‌ای که هم در دست ماست به سده پنجم میلادی می‌رسد.

۹. عبدالتواب: ۱۳۶۷. ص ۷۲

۱۰. حکمت ناصر، شادی: نقل قرائات قرآن، ترجمه: الهه شاه‌پسند/ولی عبدی. نشر کرگدن، تهران، ۱۳۹۸، ص ۴۳

۱۱. حکمت ناصر، شادی: ۱۳۹۸، ص ۳۵

۱۲. حکمت ناصر، شادی: ۱۳۹۸، ص ۱۷

پیشگفتار

با این کتاب بخشی از پژوهش‌های گسترده‌ای را که درباره زبان قرآن انجام داده‌ام به خوانندگان عرضه می‌کنم. از آنجا که این توصیف جامع زمان نسبتاً درازی به خود اختصاص داد برآن شدم که دست کم گزینه‌ای از نتایج این پژوهش‌ها را منتشر کنم. با این امید که این پژوهش‌ها سرآغاز بحثی درباره روش‌های بکارگرفته در قرآن‌پژوهی شود. زیرا تعابیر و تفاسیر مضمونی‌یی که در این جا از متون قرآن حاصل می‌شود پیامد همین روش‌ها است.

منظور از *سریانی–آرامی* (در واقع سریانی) اساساً زبانی است که در ادسا (رها یا ارفه امروزی در ترکیه) و مناطق پیرامون آن در شمال غربی میانرودان بدان سخن گفته می‌شد و از زمان مسیحی‌شدن مردم این مناطق تا شکل‌گیری قرآن به عنوان یک زبان نوشتاری، شاخه غالب آرامی در خاور نزدیک بود و پیش از آن که زبان عربی از سده هفتم به بعد زبان آرامی را به حاشیه براند، این زبان بیش از هزار سال زبان ارتباطی همگانی (Lingua franca) در تمامی منطقه آسیای نزدیک بود.

در ابتدا یونانی‌ها بودند که زبان آرامی را *سریانی* نامیدند. این نام‌گذاری را بعدها آرامی‌زبانان مسیحی برگرفتند تا بدین وسیله خود را از دیگر هموطنان کافر خود (غیریکتاپرستان) متمایز نمایند. عرب‌ها نیز در نوشتارهای قدیم خود (مانند ادبیات حدیثی)[1]، آرامی مسیحی را *سریانی* می‌نامیدند که این نشانگر اهمیت این زبان در زمان شکل‌گیری عربی نوشتاری است.

---

۱. بنا بر *حدیثی* گویا پیامبر منشی‌اش زید ابن ثابت (مرگ ۶۶۵ م.) را موظف کرد که زبان‌های *سریانی* و *عبری* را فراگیرد تا برای او نوشته‌هایی که به این دو زبان بوده بخواند. در این باره، همچنین، بنگرید به ابن سعد زهری (مرگ ۸۴۵ م.)، **الطبقات‌الکبری**، هشت جلدی + فهرست، بیروت ۱۹۸۵، جلد دوم، ص ۳۵۸. در *دانشنامه اسلامی*، لایدن، لایپزیک ۱۹۳۴، جلد چهار، ۱۲۹۳ب. در این جا زیر عنوان زید بن ثابت آمده است: «به هر رو، او منشی پیامبر شد و یک بخش از وحی‌ها را فرونوشت و در ارتباط با یهودیان توانست زبان و نوشته‌هایشان را طی ۱۷ روز یا کمتر فراگیرد.» البته در این‌جا گفتنی است که یهودیان در آن زمان نه به عبری بلکه آرامی (یهودی–آرامی) سخن می‌گفتند.

سریانی-آرامی به عنوان زبان نوشتاری، به ویژه با ترجمه انجیل [پشیتا] که احتمالاً در سده ۲ میلادی صورت گرفته بود، به چنان نفوذی دست یافت که در زمان کوتاهی نه تنها در مناطق پیرامونی سوریه بلکه تا ایران نیز گسترش یافت. اهمیت ویژه این زبان در نوشته‌های مسیحی-سریانی‌یی نمایان می‌شود که عمدتاً به عنوان ادبیات دینی، دوره شکوفایی‌اش را از سده چهارم تا هفتم پشت سر نهاد.[۲]

خوانش سریانی-آرامی قرآن به هیچ وجه مدعی نیست که همه رازهای زبان قرآن را گشوده است. این پژوهش فقط کوششی است تا از این زاویه برخی از ناروشنی‌های قرآن را روشن نماید. واقعیت این است که *سریانی-آرامی* بااهمیت‌ترین زبان نوشتاری و فرهنگی این منطقه بود و قرآن نیز در همین محیط زبانی- فرهنگی پدیدار شد و آن هم در زمانی که هنوز عربی زبان نوشتاری نبود و عرب‌های باسواد اساساً از همین زبان سریانی استفاده می‌کردند.[۳] بنابراین، احتمال این که مبتکران زبان نوشتاری عربی دانسته‌های پیشین خود را از همین محیط فرهنگی سریانی-آرامی به‌دست آورده باشند بسیار زیاد است. اگر در کنار این پیش‌فرض به این نکته نیز بیندیشیم که این عرب‌ها اکثراً مسیحی بودند و بخش بزرگی از آن‌ها در مراسم نیایش مسیحی-سریانی شرکت می‌کردند،[۴] آنگاه این احتمال بسیار قوی می‌شود که آن‌ها در مسیر طبیعی خود،

---

۲. همچنین بنگرید به تئودور نولدکه، *مختصری درباره دستور زبان سریانی*، لایپزیک ۱۸۹۸، چاپ بعدی در دارمشتات ۱۹۷۷، مدخل، ص ۳۱ تا ۳۴. درباره اهمیت زبان آرامی یا سریانی، در معنای وسیع کلمه، نولدکه می‌نویسد: «این زبان بیش از هزار سال حاکم بود، وورای مرزهای اصلی‌اش در یک منطقه گسترده در آسیای نزدیک وحتا برای همسایگان کمتر آموزش دیده به عنوان زبان نوشتاری مورد استفاده قرار می‌گرفت» (۳۱).

۳. در این باره نولدکه در کتابش «*زبان‌های سامی*»، لایپزیک ۱۸۹۹، ص ۳۶ می‌نویسد: «آرامی زبان پالمیری‌ها بود که اشرافیت آن البته عمدتاً ریشه عربی داشت. نبطی‌ها عرب بودند. در بخش‌های شمالی پادشاهی خود (نه چندان دور از دمشق) آرامی‌زبانان بسیاری می‌زیستند. ولی در جنوب، [بیشتر] زبان عربی حاکم بود. در آن روزگار، آرامی یک زبان فرهنگی بسیار شناخته شده بود که عرب‌ها آن را به خدمت گرفته بودند، زیرا خود زبان عربی هنوز یک زبان نوشتاری نبود.»

۴. نخستین بار یک عرب‌زبان درباره این موضوع کتابی نوشته است. این کتاب پایان‌نامه دکترای سلوی بالحاج صالح العیوب است که در سال ۱۹۹۵ بیرون داده شد: *المسیحیه العربیه و تطوراتها من نشأتها الی القرن الرابع الهجری / العاشر المیلادی* (مسیحیت عرب‌ها و توسعه آن از زمان پیدایش تا سده چهارم هجری / دهم میلادی)، بیروت ۱۹۹۷.

عناصر زبان آیینی- فرهنگی سریانی-آرامی را وارد عربی کرده باشند. موضوع این پژوهش، نشان دادن میزان تأثیر زبان و فرهنگ دینی سریانی بر قرآن است. نمونه‌های ارایه‌شده در این پژوهش شاید بتوانند ما را از طریق زبان سریانی برای رسیدن به رازگشایی برخی از ناروشنی‌ها رهنمون کند.

در این پروژه پرداختن به تمامی ادبیات مربوطه امکان‌ناپذیر بود. زیرا این ادبیات از لحاظ تاریخ زبان عربی اساساً بر مبنای پنداشت‌های نادرستی استوار شده که مفسران سنتی قرآن ارایه داده‌اند، به همین دلیل نمی‌توانند به روش نوینی که در این‌جا بکار گرفته شده یاری رسانند. استفاده از واژه‌نامه‌های به اصطلاح عربی کلاسیک که بعدها نوشته شده‌اند نیز در روند این بررسی‌ها به کنار نهاده شدند. زیرا، اگرچه ممکن است آن‌ها به عنوان *واژه‌نامه‌های استنادی* برای عربی پساقرآنی از ارزش برخوردار باشند، ولی هیچ کدام از آن‌ها فرهنگ‌نامه‌های *ریشه‌شناسی* نیستند[۵] و برای درک زبان قرآن پیشاکلاسیک بی‌اهمیت است.

هنوز هم یک واژه‌نامه ریشه‌شناسی برای زبان عربی وجود ندارد. دلیل نبود چنین واژه‌نامه‌ای بیشتر از این پنداشت نادرست سرچشمه می‌گیرد که گویا زبان عربی کهن شاعران [عهد جاهلی] با زبان نوشتاری عربی پساقرآن همسان است. پیامد این پیش‌فرض چنین شد که به سادگی زبان عربی از لحاظ تاریخی کهن‌تر از زبان آرامی طبقه‌بندی شود. بازتاب این خطای تاریخی- زبانی را در نقد برخی از سامی‌شناسان صاحب صلاحیت که در سال ۲۰۰۰ به بخش‌هایی از این پژوهش صورت گرفت مشاهده می‌کنیم.

طبعاً در حوصله این کتاب نمی‌گنجد که به همه این نقدها پرداخته شود. به همین دلیل پاسخگویی به نقدها را به کتاب بعدی که شالوده ساختاری آرامی زبان قرآن را از لحاظ واژه‌شناسی، فرهنگ واژگانی و نحوی مورد بررسی قرار می‌دهد موکول می‌کنیم. چاپ پیش روی شما، یعنی چاپ سوم، فقط با افزوده‌های اندکی تکمیل شده است.

---

۵. افزون بر این، پروژه WKAS (*واژه‌نامه زبان عربی کلاسیک*) که از سال ۱۹۵۷ روی آن کار می‌شود نیز بدان تعلق دارد. نک: به *فرهنگ‌نویسی عربی. یک نگاه تاریخی*. هلموت گتیه (Helmut Gätje) در: Historiographia Linguistica XII: 1/2, Amsterdam 1985, P.105-147. همانجا ص ۱۲۶/۱۳۸، زیر ۷. Allgemeines zum WKAS، اطلاعات دقیق‌تر کتابشناسی، ص ۱۴۲ زیر عنوان ب. ادبیات ثانونی.

دانسته‌های تازه درباره دبیره (رسم‌الخط) قرآن نیز جزو این نکات تکمیلی هستند، به ویژه نمایه‌ای از مفاهیم بررسی‌شده قرآن که در چاپ نخست جایش خالی بود بدان افزوده شده است.

۱. درآمد

قرآن (عربی **قرءان**) کتاب مقدس اسلام است. بنا بر سنت اسلامی در دوره خلیفه سوم، عثمان ابن عفان (خلافت ۶۴۴ -۶۵۶ م.) آخرین وحی‌های ثبت‌شده پیامبر (حدودا ۶۱۲-۶۳۲ م.) که در مکه و مدینه طی حدود بیست سال اعلام شده بودند گردآوری شد.

قرآن نخستین کتاب به زبان عربی است که به دست ما رسیده و برای عرب‌زبانان نه تنها به عنوان سرچشمه زبان نوشتاری عربی بلکه به مثابه آغازگر شکوفایی معنوی فرهنگ عرب در سده‌های میانه نیز به شمار می‌رود. افزون بر این، بنا بر الاهیات اسلامی درون‌مایه این کتاب کلام ابدی خداست که به زبان عربی وحی شده است.

به نظر نامسلمانان، قرآن یک میراث فرهنگی بشری است و همین مبنای علاقه آنها برای بررسی این کتاب است تا در این رهگذر، این بنای ادبی را از منظر فرهنگی، تاریخی-دینی و همچنین زبان‌شناختی مورد پژوهش قرار بدهند.

توجه اصلی ما نیز در این پژوهش از زاویه زبان‌شناسی است. زیرا از یک متن که بخش‌های وسیعی از آن ناروشن باقی مانده، همانگونه که قرآن‌پژوهان باخترزمین و زبان‌شناسان عرب بدان معترفند، طبعاً احتمال استخراج نتایج نادرست نیز وجود دارد. از این رو، نه فقط مورخان فرهنگ و دین بلکه به ویژه زبان‌شناسان درصدد روشن‌ساختن متون قرآنی هستند.

در این راستا، قرآن‌پژوهان باخترزمین در سده ۱۹ این راه را آغاز کردند. در زیر به ترتیب گاهشماری مهم‌ترین کتاب‌هایی که به متون قرآنی پرداخته‌اند فهرست می‌شوند:

آبراهام گایگر ABRAHAM GEIGER (۱۸۱۰-۱۸۷۴ م.)، «*محمد چه چیزهایی از یهودیت برگرفته است؟*»، بن ۱۸۳۳. در این پایان‌نامه دکترا در دانشگاه بن مأخذ یک سلسله از مفاهیم و بخش‌های قرآن از نوشته‌های یهودیت اثبات شده است.

تئـودور نولدکـه THEODOR NÖLDEKE (۱۸۳۶–۱۹۳۰ م.)، «*تـاریخ قـرآن*»، گوتینگن ۱۸۶۰. این کتاب که در جهان تخصصی باخترزمین به عنوان یک اثر استاندارد به رسمیت شناخته شده است در سال ۱۸۵۶ منتشر شد و آنگونه که نویسنده در مقدمه (ص پنج) اعلام می‌کند دنباله رساله‌ای به زبان لاتین و با عنوان «De origine et compositione Surarum Qoranicarum ipsusque Qorani» بود. کتاب نامبرده بعدها در چاپ دوم از سوی دیگر پژوهشگران ویراستاری و بازبینی شد: بخش یک (*درباره منشاء قرآن*) و بخش دو (*گردآوری قرآن*) توسط فریدریش شوالی، لایپزیک ۱۹۰۹، ۱۹۱۹؛ بخش سوم (*تاریخ متن قرآن*) توسط گ. برگ‌اشترسر و او. پرتسل، لایپزیک ۱۹۳۸ (در بازگویه‌های بعدی «*تاریخ قرآن*»).

زیگموند فرنکل SIEGMUND FRAENKEL (۱۸۵۵–۱۹۰۹م.)، «De vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrinis»، لایدن ۱۸۸۰. در این پایان‌نامه دکترای کوتاه‌شده فرنکل، شاگرد نولدکه، لیستی از وامواژه‌های قرآن از آرامی ارایه داده می‌شود. به دنبال این کار اولیه، کارهای گسترده‌تری می‌آید: «*واژه‌های بیگانه آرامی در زبان عربی*»، لایدن ۱۸۸۶ (در بازگویه‌های بعدی «*واژه‌های بیگانه آرامی*»).

کارل فولرز KARL VOLLERS (۱۸۳۵–۱۹۰۹)، «*زبان شفاهی و زبان نوشتاری در عربستان کهن*» (فصل ۵: *زبان قرآن*)، استراسبورگ ۱۹۰۶ (در واگویه‌ها بعدی «*زبان شفاهی و زبان نوشتاری*»). فولرز در این رساله با کمک یک تحلیل دقیق زبان‌شناختی از یک سلسله الگوهای قرآنی به این نظریه می‌رسد که قرآن در اصل در یک لهجه عربی غربی (از مکه و مدینه) نگارش شده و تازه بعدها در نیمه دوم سده دوم هجری (همانجا، ص ۱۸۳) توسط زبان‌شناسان عرب مورد بازبینی قرار گرفته و با شکل زبانی اشعار کهن عرب سازگار گردید.

تئودور نولدکه، «*جستارهای نوین درباره زبان‌شناسی سامی*» (ص ۱–۳۰: *درباره زبان قرآن*، جلد یک. *قرآن و عربستان*؛ دو: *ویژگی‌های سبکی و نحوی زبان قرآن*؛ سه: *واژه‌های بیگانه‌ای که خودسرانه و بدون درک در قرآن بکار گرفته شده‌اند*)، اشتراسبورگ ۱۹۱۰ (در واگویه‌های بعدی «*جستارهای نوین*»). نولدکه که اثر نامبرده‌اش را به فولرز تقدیم کرد در آغاز کتاب تز فولرز را گمراه‌کننده دانسته و علیرغم پذیرش اختلافات لهجه‌ای در این زبان، از تز عربستان (زبان کلاسیک–عربی) در قرآن دفاع می‌کند. فصل دوم را البته با این واگویه به پایان می‌برد که احساس زبانی درست عربها مانع از آن شده که آن‌ها

ویژگی‌های عجیب‌وغریب و ضعف‌های زبان قرآن را تقلید کنند. قرآن، زبان خاص خود را دارد؛ این کتاب نه پیشینه یک زبان مستقل را داشته و نه پسینه یک زبان زنده جاری را داراست. بخش‌هایی از قرآن و یا برخی از مفاهیم آن که بعدها توسط نویسندگان عرب به عنوان تزئین مورد استفاده قرار می‌گرفت را باید صرفاً جزو عجایب زبانی قلمداد کرد (همانجا از ص ۲۲ به بعد).

یاکوب بارت JACOB BARTH (۱۸۵۱–۱۹۱۴ م.)، «*مطالعاتی درباره نقد و تأویل قرآن*»، در: [نشریه] *اسلام*، شماره ۶، ۱۹۱۶، ص ۱۱۳–۱۴۸. بارت در این مقاله تلاش می‌کند برخی از بخش‌های قرآن را از منظر زبان ناب عربی مورد نقد و سنجش قرار بدهد. در رهگذر همین نگاه انتقادی، او به عنوان نخستین پژوهشگر به خود جرأت می‌دهد که گهگاهی زیروزبرگذاری (اعراب‌گذاری) نسخه ترازمند canonical (رسمی) قرآن را تغییر بدهد. اوکلاً در چهار جا موفق می‌شود که خوانش درست را بازسازی کند (سوره‌های ۳۷: ۷۶ (۷۸)؛ ۹: ۱۱۳ (۱۱۲)؛ همان خوانش در ۵:۶۶).

ایگناز گلدزیهر IGNAZ GOLDZIHER (۱۸۵۰–۱۹۲۱ م.)، «*گرایشات تفسیر قرآن در اسلام*»، لایدن ۱۹۲۰. در فصل نخست این اثر (ص ۱–۵۴) گلدزیهر به پیدایش خوانش‌های مورد اختلاف قرآن در سنت اسلامی می‌پردازد البته بدون آن که بدیل‌های خوانشی خود را ارایه بدهد. این رساله توجه را به مشکلات تفاسیر اسلامی از قرآن به مثابه یک متن انتقال‌یافته textus receptus نامطمئن جلب می‌کند.

یوزف هوروویتس JOSEF HOROVITZ (۱۸۷۴–۱۹۳۱م.)، «*پژوهش‌های قرآنی*»، برلن ۱۹۲۶. هوروویتس در فصل نخست این بررسی از لحاظ موضوعی به گزیده‌ای از مفاهیم قرآنی می‌پردازد؛ او در فصل دوم نام های خاص در قرآن را مورد سنجش قرار می‌دهد.

آلفونس مینگانا ALPHONS MINGANA (۱۸۸۱–۱۹۳۷ م.)، «*تأثیر سریانی بر سبک قرآن*»، در: بولتن کتابخانه جان ریلندز، ۷۷–۹۸، منچستر ۱۹۲۷ (در واگویه‌های بعدی «*تأثیر سریانی*»). مینگانا که خاستگاهش سوری شرقی است در این مقاله به دو نویسنده نامبرده آخر بازمی‌گردد و تحلیل‌های آن‌ها را به دلیل سنجش ناکافی متن قرآن مورد نقد قرار می‌دهد. او با اشاره به تأثیر سریانی–آرامی بر سبک قرآن به گونه‌ای میان تز فولرز درباره سرچشمه گویش قرآن و تز کلاسیک مورد دفاع نولدکه یک پل می‌زند. البته نمونه‌هایی که او برای اثبات نظر خود در این مقاله ارایه می‌دهد نتوانست برای کامیابی نظریه‌اش کمک چندانی بکنند، زیرا تعداد این نمونه‌ها نسبت به آن مواردی که در

گذشته زبان‌شناسان عرب و قرآن‌پژوهان باخترزمین به عنوان وامواژه‌ها از آرامی یا دقیق‌تر گفته شود سریانی شناخته بودند بسیار کمتر بود. ولی راه پیشنهادی مینگانا می‌توانست به ما برای حل راز زبان قرآن کمک کند. نبود باورمندی به این نگاه و نظریه باعث شد که دیگر قرآن‌پژوهان این راه را ادامه ندهند.

هاینریش اشپایر HEINRICH SPEYER (۱۸۹۷-۱۹۳۵ م.)، «*داستانهای انجیلی در قرآن*»، (برسلاو؟) ۱۹۳۱ (چاپ بعدی هیلدس‌هایم ۱۹۶۱). این اثر در بعد گسترده‌ای کار پژوهشی گایگر را که در آغاز از آن سخن رفت ادامه می‌دهد. نویسنده توانست به گونه‌ای مؤثر بخش‌هایی از انجیل را در قرآن، نه فقط از انجیل ترازمند [رسمی] بلکه از نوشتارها و تباهی‌نامه‌های [آپوکریفا] یهودی و مسیحی اثبات کند. مفاهیمی که در پیوست کتابش زیرنمایه ۲ درج شده کمک دیگری‌ست برای روشن‌سازی این واردات انجیلی در قرآن. البته باید گفت که این مفاهیم از نظر زبان‌شناختی مورد بررسی قرار داده نشدند. احتمالاً به همین دلیل آرتور جفری این کارپژوهشی را در اثر خود مورد توجه قرار نداده است.

آرتور جفری ARTHUR JEFFERY (۱۸۹۳-۱۹۵۹ م.)، «*واژه‌های بیگانه در قرآن*»، بارودا ۱۹۳۸ (در واگویه‌های بعدی «*واژه‌های بیگانه قرآن*»). جفری در این اثر، مطالعات زبان‌شناختی واژه‌های بیگانه در قرآن را که تا سال ۱۹۳۸ در اروپا منتشر شدند جمع‌بندی می‌کند. او در این رهگذر نظرات زبان‌شناسان عرب و مفسران قرآن را نیز مورد توجه قرار می‌دهد. البته کار او به توصیف ریشه‌شناختی این مفاهیم محدود می‌گردد، بدون آن که در این جا به آن معانی نوینی که قبلاً مفسران بومی و مترجمان اروپایی مدرن بدان رسیده بودند، دست بیابد. از حدود سیصد واژه بررسی شده (که حدود پنجاه فقره آن‌ها نام‌های خاص‌اند)، واژه‌هایی که ریشه آرامی یا به عبارتی سریانی-آرامی دارند، بخش عمده را تشکیل می‌دهند. به هنگام بررسی یک سلسله از چنین واژه‌هایی که جفری ریشه آن‌ها را به عنوان غیرآرامی یافته است، مشخص شده که این بررسی قسماً بر مبنای یک خوانش یا تعبیر نادرست از مفاهیم قرآن قرار گرفته بود. تا آنجا که چارچوب و امکانات این پژوهش اجازه می‌دهد به آن‌ها پرداخته خواهد شد.[٦]

---

٦. در ابتدا شاید یک نمونه بسنده کند: برای ریشه‌شناسی واژه «**صراط**»، آرتور جفری به زبان‌شناسان قدیم عرب (ص ۱۹۶ به بعد) که این واژه را به عنوان یک وامواژه از یونانی ارزیابی کرده بودند اتکاء می‌کند. جفری به آن‌هایی که این واژه را شکل هلنی‌شده واژه لاتین strata ←

گفتنی است که جستار مینگانا، «*تأثیر سریانی بر سبک قرآن*» که هرگز از سوی کارشناسان غربی رد نشد، می‌توانست به یک نیروی محرکه برای قرآن پژوهی تبدیل شود البته به این شرط که تقریباً هفتادوپنج سال پیش دستورالعمل‌های مستدل آن به کار بسته می‌شد و پیگیرانه ادامه می‌یافت. البته ظاهراً نمونه‌هایی که مینگانا برای اثبات این تزآورده بود، کافی نبوده‌اند. با این وجود، او با ارزیابی آماری‌اش درباره سهم واژه‌های بیگانه قرآن چندان از حقیقت دور نبوده است.

اگر از معیار ۱۰۰ آغاز کنیم، او سهم زبان‌های دیگر را در واژگان بیگانه قرآن این گونه

← می‌دانند حق می‌دهد. همه کسانی که او (زیر شماره ۳) به عنوان مراجع غربی نام می‌برد (فرنکل، کرمر، دوراک، فلرز) ظاهرا متوجه نشدند که در این‌جا در نگارش قرآن (در ضمن جفری برای آن‌ها گونه‌های ثبت‌شده «**سراط**» *ṣirāṭ* و - طبق *فرهنگ سریانی*، جلد ۲، ۲۷۳۹، *سریانی-آرامی* zerṭa ܙܪ̈ܛܐ - همچنین «**زراط**» *zirāṭ* را ارایه می‌دهد) مسئله فقط بر سر ترانویسی آوایی واژه سریانی-آرامی ܣܪܛܐ (*serṭā* و *srāṭā*) یا به عبارتی ܣܘܪܛܐ (*surṭā*) می‌باشد که *فرهنگ سریانی* برای آن (جلد دوم، ص ۲۷۳۸) زیر ریشه فعلی ܣܪܛ (*serṭā*) معادل عربی الف) **شرط** (šaraṭa)، ۲) scalpsit (*خراشیدن، خط انداختن*)، ب) lineas duxit, delineavit, scripsit **خط. کتب** (*ḫaṭṭa*، *kataba*) (*خط کشیدن، نوشتن*)، زیر شکل‌های اسمی آن ܣܪܛܐ (*serṭā*) و ܣܘܪܛܐ (*surṭā*)، اما (ص ۲۷۳۹) برای γραμμή (خط) که فرهنگ‌نویسان سوری و همچنین در عربی امروز شکل رایج و *قلب* (Metatheṣe) آن یعنی «**سطر**» استفاده می‌شود. مفهوم قرآنی «**صراط مستقیم**» از این رو نه به معنی «راه راست» بلکه «خط راست یا مستقیم» می‌باشد. از این زاویه که بنگریم، این پرسش طرح می‌شود که آیا ممکن نیست که واژه لاتینی strata از ܣܪܛܐ (*srāṭā*) مشتق شده باشد. در این جا بیان لاتینی «اس» تأکیدی [ܣ/ *s*] (مانند نگارش **صراط** در قرآن) توسط آوای دوگانه ܛܣ همانگونه که در زبان شمالی نبطیه مرسوم بوده، در سوریه امروزی در جنوب دمشق، برای نام شهر بصره / بصری *Boṣra/Buṣrā* = لاتینی *Bostra* از لحاظ تاریخی ثبت شده است (در حالی که اولین ܛ در واژه یونانی strata در «*صراط*» قرآن وجود ندارد). از این رو، اشتقاق از واژه لاتینی *strata* از ریشه فعلی *sterno* (معنی نخست آن *هدایت کردن، ریختن، فرونشاندن* و در معنی دوم *هموار کردن، سنگ‌فرش کردن*) تحت این شرایط، به ویژه با توجه به معنی‌شناسی ثانوی، احتمالاً ساختگی است. مگر این که در اینجا به طور اتفاقی یک هم‌آویی لاتینی وجود داشته باشد.

استفاده از *خط* (*Linie*) به معنی «راه» در زبان‌های اروپایی نیز معمول است. می‌توان در این جا به واژه‌های آلمانی Buslinie و Eisenbahnlinie (خط اتوبوس، خط راه آهن) یا واژه‌های فرانسوی *tracé* ,ligne (آلمانی: *Trasse*) توجه داشت. این با مفهوم قرآنی «**سواء السبیل**» (*ṣawā' as-sabīl*) (< ܫܘܝܘܬ ܫܒܝܠܐ *šawjūṯ šḇīlā*) (راه راست، در واقع «راست بودن راه = مستقیم بودن) در تضاد نیست.

برآورد می‌کند: پنج درصد اتیوپیایی، ده درصد عبری، ده درصد یونانی–رومی، پنج درصد فارسی، و تقریباً هفتاد درصد سریانی (=سریانی–آرامی) که آرامی و فلسطینی–مسیحی را نیز شامل می‌شود (نک: همانجا، ۸۰). نمونه‌هایی که بدان می‌افزاید به پنج مقوله طبقه‌بندی می‌کند: الف) نام‌های خاص، ب) مفاهیم دینی، پ) مفاهیم زبان عامیانه، ج) نوع نگارش، چ) ساختارهای جمله، ح) مراجع تاریخی بیگانه.

در حالی که اطلاعات برای الف)، ب) و ج) (یک، دو، چهار) به اندازه کافی بر همگان آشنا هستند، نمونه‌های مربوط به پ) (سه) نسبتاً ناچیزند، چون درست مفاهیم زبان گفتاری سهم اصلی را در زبان قرآن تشکیل می‌دهد. در حالی که او نکته چ) (پنج) را از چهار جنبه که به عنوان شالوده تحقیقات بعدی می‌توانستند مورد استفاده قرار گیرد ،بررسی می‌کند. پیش‌شرط آن طبعاً تسلط بر سریانی–آرامی و زبان عربی در زمان پیدایش قرآن می‌بود. و سرانجام در مورد مراجع تاریخی بیگانه ح) (شش) مسئله اساساً بر سر مطالعه موضوعی متن قرآن است که اشپایر به ویژه در اثر نامبرده‌اش قسماً با نتایج متقاعدکننده آن را بررسی کرده است.

گونتر لولینگ GÜNTER LÜLING، *«درباره قرآن اصلی [اولیه]. تلاش‌هایی برای بازسازی سروده‌های مسیحی پیش از اسلام در قرآن»*، ارلانگن ۱۹۷۴ (چاپ دوم، ارلانگن ۱۹۹۳).[۷] این پژوهش پس از پژوهش یاکوب بارت تلاش نو و گسترده‌تری است که بخش‌های ناروشن قرآن را قسماً با تغییر نقطه‌گذاری بازخوانی می‌کند. نویسنده بر این نظر بوده که یک قرآن اصلی یا کهن‌تر وجود داشته است. او به درستی در قرآن سروده‌های مسیحی را می‌بیند و تلاش می‌کند آن‌ها را بازسازی نماید. نقطه شروع زبان‌شناسی لولینگ بر این مبنا استوار است که یک زبان یونانی کوینه Koine مسیحی–عربی پیشااسلامی وجود داشته که البته گوهر این زبان دقیق‌تر تعریف نمی‌شود. او تلاش کرد تا با روش خود بخش‌ها و مفاهیم قرآن را که نیازمند آشکارسازی هستند از نظر زبان‌شناسی و از کانال انبوهی از استدلالات الاهیاتی روشن سازد. ولی او در نهایت نتوانست راز زبان قرآن را بگشاید. این رساله روی‌هم‌رفته نتوانست به دلیل مقدار نسبتاً اندک تأویل‌ها و تعابیر درست به گونه‌ای بنیادی متقاعدکننده باشد. با این وجود

۷. نسخهٔ بازنگری‌شده انگلیسی: گونتر لولینگ،
A Challenge to Islam for Reformation. The Rediscovery and reliable Reconstruction of a comprehensive pre-Islamic Christian Hymnal hidden in the Koran under earliest Islamic Reinterpretations. دهلی ۲۰۰۳

خدمت او طرح دوباره مسئله زبان قرآن بود که تا آن زمان ناروشن باقی مانده بود. شاید اگر این اثر از سوی کارشناسان این چنین با انکار و مقاومت مواجه نمی‌شد این امکان وجود می‌داشت تا با اتکاء به تز مرکزی آن یعنی *قرآن اصلی مسیحی* پژوهش‌های وسیع‌تری انجام بگیرد.(۸)

۲. کتاب‌های مرجع

پژوهش پیش روی شما بدون جانبداری و پیشداوری است، یعنی مستقل از کارهای پژوهشی نامبرده شده و همچنین مستقل از زبان‌شناسی عربی و تفاسیر تا کنونی مربوط به قرآن می‌باشد. پژوهش‌های گذشته کلاً برای روشی که در این جا برای بررسی زبان قرآن به تدریج شکل گرفته است زیان‌آور هستند. استفاده از این منابع فقط برای مقایسه آنها به هنگام بررسی زبان‌شناختی هر بخش قرآن صورت گرفته است. به هنگام بررسی مفاهیم قرآن که نیاز به توضیح دارند به کتاب‌های مرجع زیر عربی ارجاع داده می‌شود:

الف) «*تفسیر قرآن طبری*» (مرگ ۳۱۰ هج / ۹۲۳ میلادی) که تفاسیر قدیمی قرآن را نیز مورد توجه قرار داده است: ابوجعفر محمد بن جریر طبری، **جامع‌البیان عن تأویل ای القرآن** (سی بخش در ۱۲ جلد)، چاپ سوم، قاهره ۱۹۶۸ (در واگویه‌های بعدی «*طبری*»، بخش، صفحه)؛

ب) فرهنگ اصلی زبان عربی «**لسان العرب**» از ابن منظور (۱۲۳۲–۱۳۱۱ م.)، مبتنی بر فرهنگ‌نویسی(۹) عربی که با «کتاب العین» در نیمه دوم سده هشتم آغاز گردید: ابوالفضل جمال‌الدین محمدبن مکرم بن منظور الافریقی المصری،

---

۸. درباره کار پژوهشی لولینگ رودی پارت در پیشگفتار خود برای مجموعه مجلدات «*قرآن*»، دارمشتات ۱۹۷۵، ص ۱۹، فله‌ای چنین داوری می‌کند: «به نظر من تز لولینگ مانند گذشته کاملاً بی‌ربط است»، اگرچه پیشتر پارت مستقیماً (ص ۲۵) به *تأثیرات مسیحی و یهودی* و ضرورت یک پژوهش *تاریخی–انتقادی* از قرآن اشاره کرده بود.

۹. مقایسه کنید با اشتفان ویلد (Stefan Wild)، *کتاب العین و فرهنگ‌نویسی عربی*، ویسبادن ۱۹۶۵، ص ۱ به بعد؛ به طورویژه درباره *لسان العرب*: ص ۸۷–۹۰. این پایان‌نامه دکترا، در مونیخ، درباره *پیدایش گاهشمارانه فرهنگ‌نویسی عربی* است.

لسان‌العرب، ۱۵ جلد، بیروت ۱۹۵۵-۱۹۵۶ (در واگویه‌های بعدی «*لسان*»، جلد، ستون الف / ب).

افزون بر این، برای مقایسه متون قرآن ترجمه‌های آخرین نمایندگان اصلی قرآن‌پژوهی باخترزمین نیز مورد استفاده قرار گرفته‌اند: رودی پارت (آلمانی)، رژی بلاشر (فرانسوی) و ریچارد بل (انگلیسی)، طبق چاپ‌های زیر:

رودی پارت RUDI PARET، *قرآن*: - ترجمه، چاپ دوم، اشتوتگارت برلین کلن ماینتس ۱۹۸۲. *تفسیر و واژه‌یاب*، اشتوتگارت ۱۹۷۱ (در واگویه‌های بعدی: پارت، تفسیر، صفحه).

رژی بلاشر RÈGIS BLACHÈRE، *قرآن*، پاریس ۱۹۵۷.

ریچارد بل RICHARD BELL، *قرآن*، ترجمه به همراه بازسازی سوره‌ها، جلد اول ادینبرو ۱۹۳۷، جلد دوم ادینبرو ۱۹۳۹.

تفسیر قرآن، جلد یک و دو، منچستر ۱۹۹۱. (در واگویه‌های بعدی: پارت، بلاشر، بل، جلد، صفحه).

برای نشان دادن خوانش‌هایی که مطابق سریانی-آرامی تفسیر می‌گردند فرهنگ‌نامه‌های سریانی-آرامی زیر مورد استفاده قرار گرفته است:

پین اسمیت Payne Smith (ناشر)، *فرهنگ سریانی*، توموس الف، اوکزونی ۱۸۷۹؛ توموس دو، اوکزونی ۱۹۰۱ (در واگویه‌های بعدی: *تساروس*، جلد، ستون).

کارل بروکلمان CARL BROCKELMANN، *فرهنگ سریانی* (Lexicon Syriacum)، Halis Saxonum 1928.

ژاک اوژن منا JACQUES EUGÈNE MANNA، *واژه‌نامه کلدانی-عربی*، Mousoul 1900؛ بازچاپ با یک پیوست نوین توسط رافائل جی. بیداوید، بیروت ۱۹۷۵ (در واگویه‌های بعدی: *فرهنگ منا*، ستون).

ترجمه‌های نامبرده می‌باید نشان دهد که قرآن‌پژوهی غربی چگونه به هنگام ارزیابی انتقادی از تفاسیر قرآن، بخش‌های مربوطه قرآن را درک و ترجمه کرده است. در اینجا مفاهیم مورد تفسیر با خط تأکید مشخص می‌شود. به دنبال آن طبق خوانش سریانی-آرامی و در صورت لزوم طبق برداشت عربها پیشنهاداتی برای ترجمه ارایه خواهد شد که البته با توضیحات زبان‌شناختی همراه خواهد بود.

۳. روش کاری مورد استفاده

هدف اولیه این کار پژوهشی روشن ساختن آن بخش‌هایی از قرآن است که در قرآن‌پژوهشی غربی به عنوان *بخش‌های تاریک [مبهم]* تشخیص داده شده‌اند. صرف نظر از مفاهیم آرامی که تاکنون ناشناخته باقی مانده‌اند، بررسی کلیت زبان قرآن که همه در عربی‌بودن آن متفق‌القول‌اند، نشان می‌دهد که حتا خوانش‌ها و تفاسیر نادرستی از مفاهیم واقعاً عربی نیز صورت گرفته است. به عبارتی، مشخص شده که بسیاری از معانی که مفسران عرب برای این واژه‌های عربی تعیین کرده‌اند اصلاً با مضامین قرآنی سازگار نیستند.

در این جا گفتنی است که اکثر مفسران نخستین و دنباله‌های آن‌ها نمی‌توانستند در چنین مقیاسی از کتاب‌های مرجع و فرهنگ‌نامه‌های عربی کمک بگیرند. همچنین باید اشاره کرد که طبری در تفسیر بزرگ خود عمدتاً به سنت شفاهی عرب‌ها استناد کرده ولی از هیچ کتاب مرجع نام نبرده است. فقط گهگاهی برای اثبات یک مفهوم نیازمند توضیح، به ابیات شاعران عرب [پیش از اسلام] اشاره کرده که البته اکثراً گمراه‌کننده هستند، زیرا گنجینه واژگان این آثار اساساً با مفاهیم قرآنی فرق می‌کند و با آن‌ها سازگار نیست. این کار پژوهشی که در برابر شماست با روش‌های تفسیری سنتی غربی نیز فرق دارد. زیرا آن روش‌ها اساساً به گونه‌ای تنگاتنگ به سنت تفسیری عرب تکیه دارد. از این رو، در این کتاب برای نخستین بار تلاش می‌شود که متن قرآن را در بافت تاریخی‌اش مورد بررسی قرار بدهد و آن را از زاویه زبان‌شناسی [تاریخی] تحلیل کند تا بتواند سرانجام به یک معنی منطقی از متن قرآن برسد. در پایان نشان داده می‌شود که احتمالاً بخش‌های بدفهمیده شده قرآن خیلی بیشتر از آن‌هایی است که مفسران و مترجمان قرآن بدانها اشاره کرده‌اند. همچنین این بررسی، برخی از کمبودهای مهم در تفسیرهای تاکنونی را از منظر ساختار نحوی زبان قرآن نیز نشان خواهد داد. نکات بنیادین این روش کاری که به تدریج در روند تحلیل دقیق متن شکل گرفته مرحله به مرحله معرفی خواهد شد.

در این پژوهش، نسخه قرآن چاپ قاهره ۱۹۲۳/۲۴، به عنوان متن مبنا مورد استفاده قرار گرفته است. واگویه‌های قرآن، دبیره یا رسم‌الخط (بدون واکه‌گذاری) و شماره آیه‌ها، همه به این قرآن ارجاع داده می‌شود. تفاوت این قرآن مدرن با قرآن‌های دست‌نویس کهن

در این است که زبان‌شناسان عرب در طول سده‌ها برای تسهیل خواندن قرآن افزونه‌های فراوانی در آن وارد کرده‌اند. این افزونه‌ها در مرتبه نخست، نقطه‌گذاری روی حروف است تا بدینوسیله تفاوت میان آن‌ها مشخص شود. ما بعداً به طور دقیق‌تری به این بیست‌ودو حرف که نیازمند توضیح است خواهیم پرداخت.

با توجه به این واقعیت که شکل اصلی دستنوشته‌های اولیه قرآن حتا برای خوانندگان عرب تحصیل‌کرده به آسانی قابل رازگشایی نیست و با این فرض که اکثریت خوانندگان عرب نسخه امروزی معتبر قرآن [قاهره] را در مجموع پذیرفته‌اند به هنگام بررسی انتقادی، همین نسخه قاهره – البته بدون واکه‌گذاری – را با اتکا به اصل «خوانش سخت‌تر درست است» lectio difficilior مبنای کار خود قرار داده‌ایم.

فقط آنجایی که بافت متن کاملاً ناروشن به نظر می‌آید و به اصطلاح زبان عربی مفسران عرب به ته دیگ می‌خورد و طبری هم سرآخر می‌گوید: *اختلف أهل التأویل فی تأویل ذلک* (مفسران در تأویل این اختلاف‌نظر دارند)، و یا زمانی که در «*لسان*» یا در نظر طبری در مورد یک واژه گمانه‌زنی‌های فراوان صورت می‌گیرد و سرآخر گفته می‌شود: *والله أعلم* (خدا می‌داند) تلاش کرده‌ام تا با نگاه دقیق به هر متن یک خوانش منطقی‌تر برای آن بیابم. شیوه کار به شکل زیر خواهد بود:

الف) در ابتدا برای مفهومی که مترجمان غربی قرآن آن را به عنوان «ناروشن» تشخیص داده‌اند به تفسیر قرآن طبری رجوع می‌شود تا مشخص شود که آیا در میان تعابیر فهرست شده از سوی او یکی‌شان، که شاید مترجمان غربی قرآن آن را ندیده باشند، با متن جفت‌وجور می‌شود یا نه. زیرا گهگاهی پیش می‌آید که سنت عرب خاطره‌ای از یک مفهوم آرامی را حفظ کرده که معنی اصلی‌اش را تقریباً یا تماما بازتاب می‌دهد. اگر چنین نبود، آنگاه

ب) در *لسان* به جستجوی امکانات معناشناسی دیگری برای این مفهوم مورد نظر خواهیم پرداخت. در این جا نباید فراموش کرد که طبری و دیگر مفسران عرب در گذشته یک چنین ابزار کمکی گسترده‌ای در اختیار نداشتند و طبری در تفسیر خود هرگز به چنین مراجعی اشاره نکرده است. گاهی این روش ما را به یک معنی مناسب می‌رساند. حال اگر چنین جستجویی نیز بی‌نتیجه باقی ماند، آنگاه

پ) بررسی می‌شود که آیا در سریانی–آرامی یک ریشه اشتراک لفظی وجود دارد که معنی‌اش با معنی عربی آن متفاوت باشد و آیا با توجه به معیارهای ملموس،

معنی سریانی آن بهتر با متن سازگارتر هست یا نه. در تعداد نه چندان اندکی از موارد، خوانش سریانی-آرامی معنی بهتری به دست می‌دهد. در این جا البته باید توجه داشت که اشتراک لفظی، هم در معنی عربی و هم در معنی سریانی-آرامی، وابسته به بافت متن پدید می‌آید. اگر یک چنین وارسی‌ای نیز بدون نتیجه باقی بماند، آنگاه

ج) ابتدا تلاش می‌شود که نوع نگارش عربی آن مفهوم را با نقطه‌گذاری (أعجام) جدید تغییر بدهم. از آن‌جا که این نقطه‌گذاری‌ها از آغاز وجود نداشت و بعدها بدان اضافه شد این احتمال وجود دارد که نقطه‌گذاری، نادرست صورت گرفته باشد. بارها مشاهده شده که خوانندگان عرب حتا یک مفهوم واقعاً عربی را نادرست خوانده‌اند، زیرا آن‌ها از پیشینه آن واژه آگاهی نداشته‌اند. اگر تغییرات در نقطه‌گذاری ما را به یک معنی مناسب برای متن رهنمون نکرد، آنگاه

چ) تلاش می‌شود تا از شکل نگارش واژه عربی و تغییر نقطه‌گذاری، به یک واژه آرامی برسیم. در بسیاری از این موارد ما به نتیجه دلخواه رسیده‌ایم البته زمانی که مفهوم آرامی به متن یک معنی منطقی بی‌چون‌وچرا بدهد. اگر این روش هم با ناکامی روبرو شد، آنگاه

ح) آخرین تلاش این خواهد بود که معنی واقعی واژه به ظاهر عربی را از طریق بازترجمه آن به آرامی و همچنین معناشناسی سریانی-آرامی آن به دست بیاوریم. این تلاش در اهمیت، گستردگی و درجه دشواری بسیار فراتر از کشف و استخراج واژه‌های واقعی آرامی یا به عبارتی سریانی خواهد بود، زیرا هنوز واژه‌نامه‌های عربی-آرامی وجود ندارد و به همین دلیل پژوهشگر در این جا فقط باید به دانش زبانی خودش اتکا کند.[۱۰] در این جا مفاهیمی که ظاهراً عربی ناب است به مقولات زیر تقسیم می‌شود: ۱. برساخته از وامواژه‌ها و ۲. ترجمه‌های وامواژه‌ها.

خ) یک طبقه دیگر از مفاهیم عربی ناب وجود دارد که نه در *لسان* یک توضیح منطقی برایشان ارایه شده و نه در بازترجمه آن‌ها به سریانی-آرامی روشن می‌شود. یا به این دلیل که در عربی امروزی معنی کاملاً دیگری دارند یا به این دلیل که

---

۱۰. البته بروکلمان یک راه حل موقت مانند *واژه‌نامه سریانی* (Lexicon Syriacum) را پیشنهاد می‌کند که در پیوست به صورت نمایه‌ای زیر فهرست لاتینی *Index latinus* آمده است.

معنـی اصـلی عربی‌شـان ناشـناخته اسـت. در چنـین مـواردی مآخـذ بااهمیـت پزشکان سوری شرقی *بار علی* (مرگ ۱۰۰۱ م.) و *بار بهلول* (۹۶۳ مستند شـده)[۱۱] گهگـاهی در خصـوص معنـی واژه پرتـوافکنی می‌کنـد. ایـن فرهنگ‌نامـه سـریانی- عربی در سده ۱۰/۹ میلادی تدوین شد یعنی زمانی کـه زبان عربـی دیگـر سریانی- آرامی را به حاشیه رانده بود.[۱۲]

احتمـالاً ایـن فرهنگ‌نامـه‌ها به دلیـل نیـاز فعالیت‌هـای ترجمـه‌ای در دوره عباسـیان تدوین شدند تا ابزار کمکی مناسبی برای مترجمان سوری در برگرداندن آثار علمی یونانی و سریانی باشند. واژه‌نامه سریانی-آرامی (*کلده‌ای*) / **عربی منا** MANNA که در آغاز از آن نام برده شد از جمله فرهنگ‌نامه بار بهلول را نیز مد نظر قرار داده است. یعنـی تـا حـدود معینی سنت فرهنگ‌نامه‌نویسی سوریه شرقی را ادامـه می‌دهـد. گنجینـه واژه‌هـای عربـی کـه ایـن فرهنگ‌نامه‌ها برای توضیـح مفـاهیم و واژه‌هـای سـریانی-آرامی عرضـه می‌کنـد از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخـوردار اسـت، بـه ویـژه زمـانی کـه بـرای معادل‌گـذاری یـک مفهـوم سریانی-آرامی چندین واژه هم‌معنی عربی برشمرده می‌شود کـه برخـی از آن‌هـا در قـرآن نیـز آمده است.

تسـاروس [فرهنـگ پـین] در عمـل نشـان داده کـه یـک گنجینـه حقیقـی اسـت؛ در ایـن فرهنگ‌نامـه توضـیحات عربـی فرهنگ‌نویسـان شـرقی را، هـرچنـد نـه بـه طـور مـنظم و پیگیرانه، ولـی نسـبتاً فـراوان نقـل می‌شـوند. ایـن را مـا مـدیون ایـن فرهنگ‌نامه هسـتیم کـه توانسـت بخشـی از مفـاهیم ناروشـن قـرآن را بـدین طریـق توضـیح بدهـد. ولـی یـک پـژوهش روشـمند و نظـام‌منـد از گنجینـه واژه‌هـای عربـی موجـود در ایـن فرهنگ‌نامـه‌های سـریانی شرقی می‌تواند خیلی بیشتر در توضیح واژه‌ها به ما کمک کند.

---

۱۱. آنتـون بام‌اشـتارک (Anton Baumstark)، [*تاریخ ادبیات سریانی*] Geschichte der syrischen Literatur، بن ۱۹۲۲، ص ۲۴۱. از *بار علی* در همانجا نقـل می‌کنـد کـه او بـه عنـوان چشم‌پزشـک در حوزه ادبیات عرب فعـال بـوده. دربـاره اهمیـت ایـن کتـاب بام‌اشـتارک می‌نویسـد (ص ۲۴۲): «او، بـارعلـی، از همـان آغـاز نیـز روی روشن‌سـاختن واژه‌هـای بیگانـه یونـانی متمرکـز شـده بـود و سرشار از دانش واقع‌گرایانه درباره فلسفه، علوم طبیعی و الاهیات بود. به ویژه ایـن کـه او از طریـق نقـل قول‌هـای دقیـق از اثـر ارزشـمند بـار بهلـول آن را غنـی بخشـید. همچنـین یـک رگ سـترگ از سـنت تعـالیم سـوریه غربـی بـه طـور طبیعـی در تـاریخ مـتن پیچیـده ایـن کدیفیکاسـیون Kodifikation فرهنگ‌نویسی سوریه شرقی از اعتبار برخوردار شد ...»

۱۲. مقایسه کنید، تئودور نولدکه، *زبان‌های سامی*، چاپ دوم، لایپزیک ۱۸۹۹، ص ۴۳.

درضمن، ادبیات مسیحی-عربی سوری‌های شرقی[۱۳] با آن گنجواژه عربی‌شان که در میان عرب‌های مسیحی میانروادن و سوریه جا افتاده بود تاکنون در قرآن‌پژوهی چندان مورد توجه قرار نگرفته است. و در این جا باید تأکید کرد که این ادبیات نامبرده ما را خیلی بهتر از اشعار عربی کهن [اشعار جاهلی]- که اکثراً اشعار پساقرآنی هستند و واژه‌هایش برای درک قرآن نامناسب و گمراه‌کننده است- به نتایج منطقی رهنمون خواهد کرد.[۱٤]

این مورد به ویژه زمانی خود را نشان می‌دهد که مفاهیم بدفهمیده‌شده قرآن در این اشعار کهن، یا نادرست یا در یک بافت کاملاً دیگری استفاده می‌شوند و از سوی زبان‌شناسان بعدی به عنوان مدارک و شواهد دست اول برای تعبیر همین مفاهیم قرآنی مورد استفاده قرار می‌گیرند.

این روش که بعدها خاص فرهنگ‌نویسی زبان عربی گردید بر آن است که مفاهیم ناروشن را در نبود دیگر منابع ادبی از بافت در هم تنیده و سردرگم اشعار جاهلی عرب بیرون بکشد و با گمانه‌زنی توضیح بدهد. این در حالی است که در این رهگذر فقط جسته‌گریخته واموا‌ژه‌ای از یک زبان بیگانه به درستی تشخیص داده می‌شود. قرآن‌پژوهی باخترزمین چندان با نگاه انتقادی و شک به این روند برخورد نکرده است. درست است که اغلب به ناشیگری مفسران عرب قرآن اشاره شده ولی نتایج چندانی از آن حاصل نشده است.

به عکس، ادبیات سریانی-آرامی، به ویژه ادبیات دینی که خیلی پیشتر از قرآن به مرحله پختگی خود رسیده بود و همچنین معناشناسی گنجینه واژه‌های سریانی-عربی که پس از قرآن به شکل منسجم و قابل‌اعتمادی به ما رسیده‌اند، ابزار کمکی بزرگی در اختیار ما قرار می‌دهد. این پژوهش نشان می‌دهد که این واژه‌نامه‌های سریانی کلید

---

۱۳. برای نمونه نولدکه همانجا (ص ۴۳) به مطران نصیبین، الیاس بار شینایا (حدود ۹۷۵ تا ۱۰۵۰م.) اشاره می‌کند که: «آثارش را برای مسیحیان نوشته شده بود؛ این نوشته‌ها یا به زبان عربی بودند یا در دو ستون موازی به عربی و سریانی نوشته می‌شدند، یعنی به زبان گفتاری و زبان نوشتاری عالمان».

۱٤. افزون بر این، نولدکه برای نمونه می‌گوید (همانجا ص ۵۳): «البته که اشعار زمان جاهلیت تازه بعدها از اهمیت برخوردار شدند و از دستکاری‌ها مصون نماندند.» و به دنبال آن (ص ۵۸): «به ویژه اشعار هجوی که بخش بزرگی از آن از دست رفته مفاهیم خودسرانه و قسماً نادری را وارد واژه‌نامه (عربی) کرده‌اند.»

ضروری برای درک نه فقط واژه‌های بیگانه بلکه حتا آن واژه‌هایی هستند که به عنوان واژه‌های عربی ناب قرآن شهرت دارند.

د) در این جا نیز با یک سلسله مفاهیم ناب عربی روبرو می‌شویم که نادرست یا بد خوانده می‌شوند. زیرا آن‌ها اگرچه به خط عربی نوشته شده‌اند ولی از لحاظ نوع نگارش طبق نظام آوایی سریانی-آرامی نوشته و خوانده می‌شوند. یعنی معانی درست این واژه‌ها را فقط می‌توان از کانال سریانی-آرامی به دست آورد.

تا آن جا که به تک‌تک واژه‌ها برمی‌گردد این‌ها نکات اساسی آن روش کاری است که در روند تحلیل واژه‌شناسی متن قرآن پیش روی شما به دست آمده‌اند. به این واژه‌ها، مشکلات نحوی نیز افزوده می‌شود که در روند تحلیل متن آشکار می‌گردد و مورد به مورد توضیح داده می‌شود. نمونه‌هایی که در بخش اصلی این کارپژوهشی خواهد آمد را می‌باید به عنوان مشتی از خروار قلمداد کرد.

در ابتدا ولی این نکته ضروری به نظر می‌رسد که تازه‌کاران را باید مختصرا با دشواری‌های *خوانش‌های* قرآن آشنا ساخت. این دشواری‌ها در مرتبه نخست با خصلت *رازآمیز* [تندنویسانه بدون نقطه‌گذاری] نگارش عربی گره خورده که به همین دلیل به آن *خط ناقص* گفته می‌شود. برای نشان دادن این نکته شاید طرح زیر درباره روند پیدایش خط عربی یاری‌رسان باشد.

۴. خط عربی

صرف نظر از سنگ‌نوشته‌های اندک پیشااسلامی از سده‌های چهارم تا ششم میلادی که در حجاز و سوریه[۱۵] یافت شده‌اند، قرآن را می‌باید به مثابه نخستین کتابی دانست که به زبان و خط عربی تدوین شده است. شکل آغازین حروف عربی و نوع لیگاتورهایش این احتمال را قوی می‌کند که سبک خوابیده (ایتالیک) سریانی-آرامی و تا اندازه‌ای خط نبطی، الگویی برای خط عربی بوده‌اند.[۱۶]

---

۱۵. نک: آدولف گرومان (Adolf Grohmann)، *Arabische Paläographie*، جلد یک، وین ۱۹۶۷، جلد دوم وین ۱۹۷۱، ص ۱۶ به بعد؛ ناجی زین‌الدین، *مصور الخط العربی* (تصاویری از خط عربی)، بغداد ۱۹۶۸، ص ۳ به بعد.

۱۶. نک: جان ای. هیلی (John E. Healy)، The early History of the Syriac Script، در: Journal of Semitic Studies XLV/I Spring 2000، صص ۵۵-۶۷، به ویژه ص ۶۴ به بعد و جدول ص ۶۲.

هر دو خط با آرامی آغازین (و عبری) این نقاط مشترک را دارا هستند: نگارش از راست به چپ شروع می‌شود و اصولاً فقط حروف *همخوان* (صامت) نوشته می‌شوند. البته دو حرف از این همخوان‌ها، یعنی دو حرف «و» و «ی»، به عنوان نیمه‌واکه (نیمه صدادار) نیز عمل می‌کند. آن‌ها قاعدتاً هم یک هجای صدادار نخست «و» و «ی» و هم نیمه‌واکه دوم از واکه مرکب «او» (aw) و «ای» (ay) را نشان می‌دهد. این دو همخوان، طبق الگوی آرامی به اصطلاح **مادر خوانش [ام‌القراة]** (matres lectionis) نامیده و برای بازگویی واکه‌های کشیده مانند «او» (ū) و «ای» (ī) نیز به کار برده می‌شوند.

درباره بکارگیری الف به عنوان مادر خوانش [ام‌القراة] در قرآن

الف میانی به عنوان مادر خوانش برای «آ» کشیده (ā)

طبق نظر غالب، استفاده از «الف» در سریانی-آرامی زمانی که در آوای آخر واژه قرار می‌گیرد به عنوان «آ» کشیده خوانده می‌شود و زبان‌شناسان بعدی عرب آن را به عنوان *مادرخوانش* سوم کلاً برای آوای میانی نیز بکار برده‌اند. در این جا منظور *کامل‌نویسی* (Pleneschreibung) [واژه] است. البته این مورد برای نوع نگارش قرآن اعتبار ندارد، زیرا هم در دستنوشته‌های آغازین و هم در نسخه کنونی و معتبر قرآن این روند پیگیرانه ادامه نیافت. به عکس، می‌توان تشخیص داد که در هر دو مورد، کامل‌نویسی از قانون معینی پیروی نمی‌کند. به عبارتی می‌توان نتیجه گرفت که زبان‌شناسان عرب پس از اصلاحات تردیدآمیز در نوع نگارش بخاطر احترام به متن مقدس از یک زمان معین دیگر در نوع نگارش قرآن دست نبرده‌اند.

در چاپ نخست این پژوهش، این نظریه مطرح گردید که بکارگیری الف میانی برای «آ» کشیده در زبان عربی کلاسیک پسین یک روند ناب عربی بوده یعنی آنگونه که، برای نمونه، آ. اسپیتالر (A. Spitaler) (طبق آرای کانتینو J. Cantineau)[17] این نگرش را

---

۱۷. آ. اسپیتالر، Die Schreibung des Typus صلوة im Koran، [نگارش نوع «صلوه» در قرآن] در: گاهنامه وین برای آگاهی خاورزمین، جلد ۵۶، وین ۱۹۶۰، ص ۲۱۵، ملاحظه شماره ۸: «نشان دادن «آ» کشیده در میان واژه با "الف" یک روند ناب عربی است»، نک: جی. کانتینو، ۴۷، –۱۰: «Sa notation par à est un *fait arabe* – assez postérieur, car l'inscription de en-Nemâra l'ignore encore». در زمان نگارش قرآن این روند هنوز به هیچ وجه به‌اتمام نرسیده‌بود، نک: به توضیحات در "*تاریخ قرآن*" جلد سه از ص ۳۱ به بعد. در برخی موارد نگارش ناقص ←

نمایندگی می‌کرد. حال باید در این نظریه بازنگری صورت گیرد. ظاهراً در قرآن‌پژوهی تاکنون نادیده گرفته شده که حتا استفاده از *الف* به عنوان *مادرخوانش* به سنت آرامی پیشاقرآنی برمی‌گردد. در همین باره رودلف مایر (Rudolf Meyer) در دستور زبان عبری می‌نویسد:

«در عصر هلینیسم، احتمالاً تحت تأثیر آرامی و فراتر از آن یونانی، واکه‌گذاری خطی در زبان عبری نیز قویاً شکل گرفت. اگرچه در حال حاضر واکه‌گذاری هنوز به علائم سنتی مانند الف، ه، واو و یود محدود می‌گردد ولی تلاش می‌شود که ارزش آوایی آن‌ها دقیق‌تر و روشن‌تر تعیین شود و آن‌ها نه فقط برای بازگویی واکه‌های بلند بلکه کوتاه نیز بکار برده شود. از آن جا که متن نوشته‌های مقدس هنوز هم هنجاری و استاندارد نشده‌اند، این شکل جدید واکه‌گذاری که البته مانند گذشته دلخواهانه باقی می‌ماند خود را تا اندازه زیادی وارد متن انجیل عهد عتیق کرده است، به ویژه آنجایی که تفاوت با بکارگیری حروف واکه‌ای چندان بزرگ نیست، این پرنسیب جدید خود را جا می‌اندازد.

سپس در سده دوم میلادی تصویر زیر به دست می‌آید: الف ترجیحاً برای «ا» (a) قرار می‌گیرد، به ندرت برای «ا» (e) در درون و پایان واژه؛ «ه» (he) برای واکه‌های بلند پایانی ā و ē، ولی دیگر برای ō بکار برده نمی‌شد؛ «واو» نشانگر o و u، «یود» (yod) برای «ی» (i) و (e) هم در درون واژه و هم در پایان آن. اگر الف، واو و یود در میان واژه قرار گیرند می‌توانند نشانگر واکه بلند یا کوتاه باشند. همزمان تلاش می‌شود که پایان‌دهنده‌های واژه یعنی واو و یود از این طریق به عنوان حروف واکه‌ای تعیین بشوند که به آن‌ها یک الف جایگزینی ـ همچنین به آن الف قلب یا قلب مجاور نیز گفته می‌شود– چسبانده شود. برخی نمونه‌ها از طومار قمران 1 Q Jes. که ۱۰۰ سال پیش از میلاد نگارش شده‌اند به یک متن عامیانه تعلق دارد که امیدوارم بتواند چگونگی این موضوع را روشن سازد...».[۱۸]

← «آ» همانگونه که بر همگان آشکار است تا به امروز حفظ شده است. از این معلوم می‌شود که در قرآن‌پژوهی تاکنونی یک رد نادرست دنبال شده است، با این فرض که سنگ‌نوشته‌های عربی و نبطی پیشاقرآنی معیاری برای داوری درباره نوع نگارش قرآن می‌باشد.

۱۸. رودلف مایر، [*دستور عبری*] Hebräische Grammatik، جلد نخست، برلن ۱۹۶۶، ص ۵۰.

مطابق همین، برای نوع نگارش قرآن نتایج زیر به دست می‌آید:

بکارگیری ناپیگیر الف میانی برای «آ» کشیده در قرآن‌های دستنوشته آغازین که نولدکه در *تاریخ قرآن* جلد یک، ص ۳۱، توصیف کرده نظر آر. مایر درباره استفاده دلخواهانه و نامنظم آن در سده دوم میلادی در زبان عبری را تأیید می‌کند، موردی که البته مایر به حق به تأثیر آرامی کهن ارجاع می‌دهد.

همین گمان را استانیسلاو سگرت (Stanislav Segert) در *دستور زبان آرامی کهن* تأکید می‌کند.[۱۹] او در بخش ۲ کتاب، بند ۴،۴، درباره حروف واکه‌ای در میانه واژه و همچنین در بند ۴،۴،۳ درباره استفاده از الف برای «آ» کشیده می‌نویسد (ص ۶۴):

> «نگارش "الف" کشیده در میانه واژه با حرف א که در متون بعدی آرامی این چنین گسترش یافته گویا طبق الگوی فارسی بوده ولی آغاز این نوع نگارش در سنگنوشته‌های کهن در مکان یادیا Ja,udi [تپه زنجیرلی در ترکیه امروز/م] در سده ۸ پیش از میلاد یافت شده، برای نمونه ואגם P 5».[۲۰]

این یک تشخیص بسیار مهم برای قرآن‌پژوهی بعدی است. از این رو، فرض تاکنونی درباره اصلاحات بعدی در نگارش قرآن که مبنای خود را در استفاده از الف در میانه واژه، برای «آ» کشیده قرار داده باید کلاً بازنگری شود. یعنی بکارگیری «آ» کشیده در میانه واژه تازه در زمان‌های بعدی در نگارش عربی رخ داده و امروزه از اعتبار برخوردار است.

برای نوع نگارش قرآن هم باید بپذیریم که این نوع نگارش «الف» از همان آغاز، اگرچه نامنظم، وجود داشته است، موردی که نوسانات نگارشی را در قرآن‌های دستنوشته توضیح می‌دهد. البته هنوز مشکل درج الف که بعدها توسط نسخه‌بردارهای بی‌صلاحیت که گهگاهی برای تغییر شکل ریشه اصلی فعل صورت می‌گرفته به قوت خود باقی می‌ماند. یافتن رد و نشان چنین دستکاری‌هایی نیازمند یک بررسی انتقادی دقیق از متون قرآنی می‌باشد.

---

۱۹. استانیسلاو سگرت، [*دستور آرامی کهن*] Altaramäische Grammatik، لایپزیک ۱۹۹۰.

۲۰. همچنین نگاه کنید، همانجا ص ۶۵، ۲،۴،۷. استفاده از حروف واکه‌ای: در پایان واژه، در میانه واژه.

پدیده *الف قلب* نیز به یک سنت نگارشی آرامی پیشاقرآنی برمی‌گردد که سگرت در ۲٫۴٫۵ (ص ۶۵) جایگاه پایانی آن را، قسماً از لحاظ ریشه‌شناختی و قسماً از لحاظ شکل دبیره‌ای ناب، تا حدودی توضیح داده است. در نمونه (ל) גוא (*l*-gāw, داخل، درون) (Dan 3:24 MT) که او اینجا در برابر גו (gaw) (طومارهای قمران 1Q72) ارایه می‌دهد متوجه نمی‌شود که الف پایانی در این جا می‌باید بدین اشاره کند که برای واو پایانی از لحاظ ریشه‌شناختی هیچ واکه دیگری نمی‌آید.

دستورنویسان بعدی عرب نتوانستند این نوع نگارش را که در قرآن به وفور استفاده شده توضیح بدهند و خیلی ساده آن را ***الف الوقایه*** نام نهادند، در حالی که از نظر دستورنویسان اروپایی این یک علامت زائد می‌باشد. ویلیام رایت[۲۱] William Wright در دستور زبان عربی‌اش در این باره متذکر می‌شود:

> «اغلب پس از "و" در پایان یک واژه، وقتی پیش از آن یک ضمه و یا فتحه می‌آید، یک "ا" نوشته می‌شود، به ویژه در جمع افعال؛ برای نمونه **نَصَروا، رَمَوا، يَغزوا**. این "ا" [الف] در خود چیز زائدی است (elif otiosum). وظیفه آن این است که واو متعلق به واژه پیشین از واژه بعدی جدا گردد و با واو [و] ربط اشتباه نگردد. به همین دلیل به آن *"الف الوقایه»*، یا *الألف الفاصله* [الف فاصله‌گذاری] گفته می‌شود.»

همچنین بروکلمان برای این الف پایانی هیچ توضیحی نداده است.[۲۲] در همین مورد نولدکه نیز اشاره می‌کند که الف پایانی مانند الف میانی که در سنت نگارش آرامی ادامه یافته در سامانه نگارشی مندایی نیز وجود داشته است.[۲۳] بیان این نکته برای نوع

---

۲۱. ویلیام رایت، *A Grammar of the Arabic Language*، دو جلد، لندن (چاپ سوم بازنگری‌شده توسط W. Robertson Smith و M. J. de Goeje، کمبریج ۱۸۹۶–۹۸، بازچاپ در بیروت ۱۹۷۴)، ص ۱۱، .Rem. a.

۲۲. نک: کارل بروکلمان، *دستور عربی*، لایپزیک ۱۹۶۰، ص ۸، ۴. ۱)؛ همچنین بند ۳۷ س، ملاحظه ۱): *الفی که پس از واو پایانی می‌آید برای تلفظ بدون اهمیت است*».

۲۳. نک: تئودور نولدکه، *دستور مندایی*، (در واگویه‌های بعدی *دستور مندایی*)، (چاپ بعدی دارمشتات ۱۹۶۴). البته نولدکه متوجه ارتباط نوع نگارش عربی با این سنت اصلی آرامی ←

نگارش قرآن بدین معناست که برخی از خاتمه‌ها به «وا» را باید متفاوت از خوانش قرآن ترازمند (رسمی) قضاوت کرد. نمونه‌های مربوط به آن در چارچوب یک رساله جامع خواهد آمد.

استفاده از *الف* به عنوان مادر خوانش برای الف کوتاه

تاکنون هیچ کس به استفاده *الف* به عنوان مادر خوانش برای *الف کوتاه* در قرآن، چیزی که در زبان مندائی رایج است، [٢٤] توجه نکرده است. این مورد برای نخستین بار به هنگام بررسی دفترنامه (Kodex) قرآن BNF 328a مورد توجه قرار گرفت. در واقع در آنجا، Bl. 26a سطور ۱۶–۱۷ از سوره ۱۰، آیه ۹۵، مکررا «**الحای**» (با «ا» میانی) آمده است در حالی که در دو جای دیگر از سوره‌های ۳، آیه ۲۷ (Bl.3a، ۸) و سوره ۱۰، آیه ۳۱ (Bl. 46b، ۱۶–۱۷) به طور ناقص و طبق نوع نگارش کلاسیک عربی، شکل درست آن «**الْحَيِ**» (*al-ḥayy*) نوشته شده است.

اگر ما در اینجا از خطای یکباره نسخه‌بردار حرکت نکنیم– موردی که با پدیدار شدن چندباره آن در همان جمله این امکان را منتفی می‌کند– و نگارش مندائی متناسب آن برای الف (آ) کوتاه را با **א** (**בחאיאיכון** «در زندگی‌تان») [٢٥] مد نظر قرار دهیم آنگاه می‌باید این نگارش به ما در توضیح این عجایب نگارشی تاکنون ناروشن مانده در نسخه ترازمند (رسمی) قرآن کمک نماید. یک چنین موردی تقریباً در نگارش «**شی**» با الف میانی «**شای**» وجود دارد که نولدکه در *تاریخ قرآن* جلد سه (ص ۵۷) درباره‌اش می‌گوید، موردی که بویژه برای قرآن *ابن مسعود* صدق می‌کند.

درباره یک مورد در قرآن عثمان آمده است که این یک «ویژگی اتفاقی نیست بلکه

→ نمی‌شود؛ او (ص ۵، ملاحظات یک) در این باره اشاره می‌کند: «افزودن **א** برای نشان دادن *î* و *ê* پایانی یک اضافه تزئینی مشابه درعربی به هنگام نگارش «وا» برای *û* و *au* آوای پایانی است که از اشتباه [با واژه بعدی] جلوگیری کند.» این مورد آخر البته همیشه درنوع نگارش قرآن صورت نمی‌گیرد و خوانندگان عرب‌زبان، آنگونه که خواهیم دید، برخی این **الف‌الوقایه** را به عنوان علامت حالت مفعولی متعدی (گاهی برای یک حامل همزه) برداشت می‌کنند، چیزی که برای قواعد دستور زبان کلاسیک عربی بدون پیامد باقی نخواهد ماند.

٢٤. نک: تئودور نولدکه، همانجا، ص ۳، جلد یک: «آ» کوتاه و کشیده (*a â*) **א** است...

٢۵. همانجا، ص ۱۰، ۸.

گرته‌برداری اتفاقی از یک نگارش است که عموماً مورد استفاده قرار نمی‌گیرد ولی در عین حال یک نگارش نسبتاً شایع نیز است».

ورنر دیم [۲۶] درباره الف میانی بر این گمان است که استفاده از الف میانی آغاز تدریجی بکارگیری همزه پایانی در عربی کلاسیک است. او زیر بند ۱۲۸ یادآوری می‌کند:

> «ولی آنچه جلب توجه می‌کند این است که گونه‌های پیشین (ǧīʾa)، ʾšay، (yayʾas) این سه واژه دارای همزه هستند که البته در نوع نگارش گذشته با الف نوشته می‌شدند. یعنی می‌بایست "**جیا**"، "**شیا**"، "**یاس**" نوشته می‌شدند، در حالی که در قرآن نگارش‌هایی چون **جای، شای، یایس** ظاهر می‌شود. با این وجود، یک پیوند تاریخی میان این دو گروه از نگارش‌ها تماما به پایان نرسیده است».

پیوند تاریخی این نگارش‌ها را می‌توان عملاً از طریق سنت بابلی-آرامی به آسانی توضیح داد. [۲۷] در مورد «**جای**» (ظاهراً **جیا**) و «**یایس**» (ظاهراً **یاس**) توضیحات در جایی دیگر خواهد آمد. در مورد «**شای**» احتمالاً توضیح الف میانی به عنوان مادر خوانش، و برای الف کوتاه، یعنی «**شی**»، مقدمتاً بسنده می‌کند. ولی در این باره شاید توضیح دیگری هم وجود داشته باشد.

اگر حالا کارکرد *الف* میانی به *عنوان مادر خوانش* نیز برای الف کوتاه در قرآن درست باشد آنگاه ما بدین طریق کلیدی برای روشن ساختن برخی از نگارش‌های قرآنی خواهیم داشت، به ویژه آن دسته که اصلاً به عنوان الف کوتاه در نظر گرفته شده بودند ولی زبان‌شناسان عرب آن را «آ» کشیده تشخیص دادند.

---

۲۶. ورنر دیم Werner Diem، Untersuchungen zur frühen Geschichte der arabischen Orthographie. II. Schreibung der Konsonanten، در: Orientalia, volumen 49, nova series، ۱۹۸۰، *صص* ۶۷-۱۰۶.

۲۷. این که سامانه نگارشی مندائی نیز با این سنت گره خورده نولدکه پیشتر آن را تشخیص داده بود؛ در این باره او در «*دستور مندائی*»، ۱۱، ملاحظه ۳، یادآوری می‌کند: «ما در بالا دیدیم که سامانه نگارشی مندائی فقط اجرای درست گرایشات کهن‌تر است. ولی باورش برایم دشوار است که این مندائیان بودند که آخرین گام‌ها را برداشته باشند؛ آنچه که ما از آن‌ها می‌دانیم نشان نمی‌دهد که آن‌ها تا این اندازه حساب‌شده کار می‌کردند. در بابل این سامانه نگارشی از پیش‌ترها رایج بوده است».

ولـی اگـر اصـلاحات نگارشـی بعـدی در مـتن قـرآن صـورت می‌گرفـت[۲۸] حتمـاً می‌توانست پیامدهایی برای خوانش‌های معینی در برداشته باشد.[۲۹]

نامگذاری واکه‌های کوتاه

نخستین تعین واکه‌های کوتاه a ، u و i از طریق نقطه که باز هم برمبنـای الگـوی سـامانه واکه‌گـذاری سـریانی-آرامـی رخ داده می‌بایسـت در زمـان عبـدالملک مـروان (۶۸۵ – ۷۰۵ م.) بـه عنـوان نخسـتین ابـزارکمکـی معمـول شـده باشـد.[۳۰] ایـن واکه‌گذاری برای تلفظ واکه‌های زیرتر (a) یک نقطه در بالا و برای تلفظ واکه‌های بم‌تر (e / i) یک نقطه در زیر همخوان قرار می‌دهد، و در عربی یک نقطه میانی برای تشخیص u افزوده می‌شد.

نشانه‌های همخوان‌ها

مشکل واقعی خط عربی در همخوان‌هاست که از آن‌ها فقط شش فقره هستند که شکل و آوایشـان روشـن و برهـم منطبق‌انـد در حـالی کـه بیسـت و دو تـای دیگـر بـه دلیـل شـکل همسان‌شان (اکثراً جفت جفت) به خودی خود قابل تشخیص نیستند و باید از طریق متن روشن شوند. این کمبود به تدریج از طریق نقطه‌گذاری برطرف گردید.

حروفی کـه بـا نقطه‌گـذاری تفاوت‌هایشـان مشـخص می‌شـود متنـوع اسـت و بسـتگی دارد که جایگاه‌شان کجا باشد: در آغاز، در داخـل یا در پایان واژه و ایـن کـه آیا چسبیده یا مجزا باشـند. ایـن همخوان‌هـا در پایین بـه همـراه علائـم آوانگـاری لاتینـی فهرسـت شـده است. در ضمن باید توجه کرد که ۶ حرف آن با حروف پیشین خود، در سمت راست، و نه با حروف بعدی، به هم می‌چسبد:

---

۲۸. رژی بلاشر می‌گوید کـه تـاریخ دقیـق ایـن اصلاحات نگارشـی را نمی‌توان دقیقاً مشخص کرد (*Introduction au Coran*، چاپ نخست، ص ۹۳ به بعد).

۲۹. بررسـی تک‌تـک واژه‌هـا نشـان خواهـد داد کـه گنجانـدن نادرسـت الـف (بـرای «آ» کشـیده) گهگاهی منجر به تحریف معنی شده است.

۳۰. رژی بلاشر، *Introduction au Coran*، از ص ۷۸ به بعد.

ṯ	ثثث ث		s	سسس س	
t	تتت ت		ḍ	ضضض ض	
ḫ	خخخ خ		ṣ	صصص ص	
ḥ	ححح ح		ẓ	ظظظ ظ	
ǧ	ججج ج		ṭ	ططط ط	
ḏ	ذ ذ		ġ	غغغ غ	
d	د د		c	ععع ع	
z	ز ز		q	ققق ق	
r	ر ر		f	ففف ف	
š	ششش ش		ā	ی ی	آوای پایانی
			ī	ییی ی	
			n	ننن ن	

اگر ما آخرین حرف یعنی ā پایانی را در کنار ō در نظر بگیریم آنگاه حتا ۲۳ مورد داریم که می‌تواند در صورت نداشتن نقطه باعث خوانش نادرست شود. افزون بر این، شکل مشابه برخی از حروف نیز مزید بر علت است و باعث سردرگمی بیشتر می‌گردد، مانند: «د» و «ذ»، یا «ر»، «ز». در ضمن، گروه آخر، یعنی «ر» و «ز» شباهت بزرگی با «و» دارد. در کنار این‌ها، واژه‌هایی وجود دارد که از لحاظ آوایی بسیار نزدیک به هم هستند، مانند «ه» و «ح»؛ یا «ع» و همزه «ء» که بعدها به عنوان علامت ویژه همخوان انسدادی وارد گردید.

گهگاهی نیز همخوان «س» با آوای تأکیدی مشابه‌اش یعنی «ص» نیز اشتباهی گرفته می‌شود، موردی که از لحاظ آواشناسی بی‌اهمیت است ولی از لحاظ ریشه‌شناختی ـ معناشناختی از اهمیت زیادی برخوردار می‌باشد. درضمن، گاهی نیز

میان خواندن «ه» به عنوان پسوند شخصی سوم شخص مذکر و «ه» مشابه که بالای آن دو نقطه است (ة t) و به عنوان علامت مؤنث (a^{tun}-) بکار برده می‌شود نیز خطا صورت می‌گیرد. همین اشتباه گرفتن‌ها را می‌توان میان «ن» پایانی چسبیده و «ی» پایانی و حتا «ر» چسبیده آخر نیز مشاهده کرد. در یک مورد حتا سه دندانه همخوان «س» به عنوان سه حرف جداگانه فهمیده شده، مانند «**نبین**» [در واقع «**سن**»] یعنی روی دندانه‌های «س» اول واژه نیز نقطه‌گذاری شده است.[۳۱] اگر ما حروفی را که با نقطه‌گذاری مشخص می‌شود در برابر آن حروفی قرار بدهیم که شکل پایه‌ای‌شان بی‌چون‌وچرا روشن است، آنگاه وضعیت زیر را خواهیم داشت:

الف یا «آ» (به عنوان $\bar{a}$ کشیده یا به عنوان

حامل همزه أَ / أُ / إِ $'a/'u/'i$)

همچنین «ک»، «ل»، «م»، «ه» و «و»

به عبارتی طبق یک محاسبه سرانگشتی از ۲۸ حرف، ۲۲ حرف ناروشن و ۶ تا مشخص‌اند. تازه این در صورتی است که ما از علل دیگر که باعث بدخوانی می‌شوند صرف نظر کنیم.

برخلاف الفبای آرامی/عبری و سریانی–آرامی که حروف آنها روشن و مشخص‌اند (در آرامی فقط دو حرف «د» ܕ و «ر» ܪ که شبیه به هم هستند با نقطه‌گذاری در پایین و بالا مشخص می‌شوند، همین ابزار بعدها برای نقطه‌گذاری عربی به کار گرفته شد) الفبای عربی به گونه‌ای تندنویسی بی‌نقطه بود که عمدتاً برای اهل فن به مثابه ابزارکمکی حافظه عمل می‌کرد. احتمالاً گفته می‌شود که در آغاز بیشتر از این هم لازم نبود چون *حافظان* معتمد [وحی] (**قراء** / $qurr\bar{a}'$)، متون قرآنی را مستقیم و بدون میانجی از پیامبر شنیده و حفظ کرده بودند.

۵. سنت شفاهی

بنا بر سنت اسلامی، قرآن قسماً توسط همعصران مشهور پیامبر، مانند ابن‌عباس (مرگ ۶۹۲ م.) و مراجعی مانند انس ابن مالک (مرگ ۷۰۹ م.) طی یک زنجیره بهم پیوسته از

۳۱. برای آوانویسی وامواژه‌های آرامی نک: به زیگموند فرنکل، *واژه‌های بیگانه آرامی در عربی*، لایدن ۱۸۸۶ (چاپ بعدی، هیلدس‌هایم، نیویورک ۱۹۸۲)، ص ۱۷ به بعد.

راویان معتمد [حافظان وحی] انتقال یافته است. گفته می‌شود همین اشخاص در ثبت نهایی متون قرآنی نقش بسزایی داشته‌اند و مرجعیت‌شان به عنوان قرآن‌شناس برای زمان طولانی حتا پس از مرگشان نیز به قوت خود باقی ماند.(۳۲)

ولی گزارش بالا با گزارشی که می‌گوید عثمان «برگه‌های»(۳۳) [قرآن] را از حفصه، بیوه پیامبر، گرفت و مورد بازنگری قرار داد در تناقض است. این «همان نقطه محکمی است که می‌باید ما را چونان قطب‌نمایی به گذشته راهنمایی کند».(۳٤)

با این وجود سنت اسلامی نمی‌تواند یک تاریخ مشخص و نهایی برای نقطه‌گذاری قرآن و در همین راستا ثبت خوانش قرآن عرضه کند. به عبارتی ما نمی‌دانیم که نقطه‌گذاری قرآن چه هنگام رخ داده است. همچنین دستنوشته‌هایی که از قرآن پیدا شده به ما تاریخ روشنی از نقطه‌گذاری نمی‌دهد؛ به همین دلیل ما می‌باید به این تشخیص کلی که روند نقطه‌گذاری را بیش از سه سده ارزیابی می‌کند بسنده کنیم.(۳۵)

تازه پس از بررسی‌های بسیار دیرهنگام و گردآوری کهن‌ترین دستنوشته‌های قرآن بود که توانستیم به توضیحات بیشتری درباره روند شکل‌گیری متون قرآن تا به امروز دست یابیم. در اینجا قرآن‌پژوهان نسبت به آن حکم تاریخی عثمان که ناشی از اوضاع سیاسی آن زمان بود و باعث از میان رفتن همیشگی نسخه‌های کهن قرآن شده ابراز تأسف می‌کنند.(۳٦)

۶. تفسیر عربی قرآن

در تاریخ تفسیر قرآن همواره کوشش‌های فراوانی برای تأویل متن این کتاب که ترکیبی از نثر نامرتب و گاه مسجع آهنگین است صورت گرفته است. تئودور نولدکه در *تاریخ قرآن* کلیاتی درباره آفرینندگان تفسیر عربی از *ابن عباس*(۳۷) (پسرعموی پیامبر، مرگ ۶۸۷

۳۲. ر. بلاشر، همانجا، از ص ۱۰۲ به بعد.

۳۳. البته *طبری* از «یک» برگ گزارش می‌دهد که عمر روی آن نوشته است: **وکان عمر کتب ذلک في صحیفة واحدة** (*طبری*، جلد اول، ص ۲۶).

۳٤. تئودور نولدکه- شوالی، *تاریخ قرآن*، جلد دوم، ص ۲۱.

۳۵. ر. بلاشر، همانجا، ص ۷۱

۳٦. *طبری*، جلد اول، ص ۲۷.

۳۷. «*تاریخ قرآن*»، جلد دوم، ص ۱۶۳.

م.) و شاگردانش و همچنین درباره تفاسیر عربی بدست‌آمده از *ابن اسحاق* (مرگ ۷۸۶ م.) *واقدی* (مرگ ۸۲۲ م.)، *ابن هشام* (مرگ ۸۲۸ م.)، *بخاری* (مرگ ۸۷۰ م.) و *ترمذی* (مرگ ۸۹۲ م.) ارایه می‌دهد.[۳۸]

اگرچه تفسیر اسلامی به ابن عباس به عنوان کهن‌ترین مرجع استناد می‌کند ولی ظاهراً خود او هرگز تفسیری ننوشته است، به ویژه این که او به هنگام مرگ پیامبر هنوز ۱۲ ساله بود.[۳۹] گفتنی‌ست که خود پیامبر- طبق سنت اسلامی- پرسش‌های معاصرانش را درباره معانی آیه‌های قرآن با سکوت پاسخ داده است. از کسانی گزارش شده که بر سر خوانش سوره‌های قرآن اختلاف نظر داشتند. در این باره آمده است:

«سپس به جستجوی رسول الله —صلی‌الله و سلم- پرداختیم و سرانجام او را به هنگام گفتگو با علی دیدیم. گفتیم: "ما درباره خوانش توافق نداریم". یکباره چهره رسول‌الله –صلی الله و سلم- سرخ شد و گفت: "آنهایی که پیش از شما بودند به دلیل همین اختلافات نابود شدند". سپس در گوش علی چیزی گفت و علی هم به ما چنین گفت: "رسول‌الله – صلی‌الله و سلم- به شما دستور می‌دهد همانطور بخوانید که به شما یاد داده شد". (و بعد این را هم می‌افزاید): "هر [خوانشی] خوب و درست است».[٤٠]

طبری (۹۲۳-۸۳۹ م.) در مدخل تفسیرش یک سلسله اظهارات نقل می‌کند که اگرچه در هسته خود همگی با هم مطابقت دارند ولی باعث سردرگمی خوانندگان قرآن می‌شود. برای نمونه او این گزارش منسوب به [عبدالله بن] *ابی Ubayy* را بازگو می‌کند:

«دو مرد بر سر یک آیه قرآن اختلاف نظر پیدا می‌کنند و هر کدامشان ادعا می‌کند که پیامبر- صلی الله علیه و سلم- به او این چنین یاد داده است. پس هر دو به جستجوی *ابی* می‌پردازند که میانجیگری کند. او نظرات هر دو را رد کرد و خوانش خود را ارایه می‌دهد. سپس همگی با هم به سراغ پیامبر رفتند. *ابی* گفت: "رسول‌الله، ما بر سر یک آیه قرآن توافق نظر نداریم و هر کداممان مدعی است که تو این گونه به او یاد دادی بخواند". سپس پیامبر به یکی‌شان گفت: بخوان! و او هم خواند. به دنبال آن پیامبر گفت:

---

۳۸. همانجا، ص ۱۷۰.
۳۹. رژی بلاشر، پاریس ۱۹۴۷، ص ۲۲۵.
٤٠. *طبری*، جلد اول، ص ۱۲

درسته! سپس پیامبر از دیگری خواست که بخواند، ولی او همان آیه را طوری دیگر خواند. پیامبر باز هم گفت: درسته! سپس رو به *ابی* کرد و گفت تو هم بخوان! ابی همان آیه را خواند که با خواندن آن دو متفاوت بود. باز هم پیامبر گفت: درسته! *ابی* گزارش داد: "یکباره نسبت به رسول‌الله- صلی‌الله علیه و سلم- چنان تردیدی به من دست داد که معمولاً کفار نسبت به پیامبر دارند!" و *ابی* ادامه داد: "از آنجا که رسول‌الله -صلی‌الله علیه و سلم- از چهره‌ام فهمید که چه در درونم می‌گذرد، دستش را بالا برد و زد روی سینه‌ام و گفت: "از خدا در برابر شیطان ملعون طلب کمک کن!" *ابی* افزود: "ناگهان غرق در عرق شدم..."(۴۱)

۷. هفت خوانش

یک چنین مخمصه گزارش شده از پیامبر که باعث شک برخی معاصرانش به او شده، در سنت اسلامی از طریق توالی توضیح داده می‌شود، جبرئیل ابتدا به پیامبر دستور داد قرآن را فقط با ***یک خوانش*** بخواند.

بنا به خواهش قلبی پیامبر مبنی بر رعایت حال مردم و همچنین با واسطه‌گری میکائیل، و از سوی دیگر با توجه به تنوع گویش‌های عربی، سرانجام جبرئیل پذیرفت که در ابتدا دو، و سپس طبق اظهارات گوناگون سه، پنج، شش و سرآخر هفت خوانش وجود داشته باشد. گفته شده که همه این خوانش‌ها از اعتبار برخوردار هستند البته تا مادامی که آیه‌هایی که (برای نمونه) از رحمت خدا سخن می‌گویند سر از دادگاه الهی - یا به عکس- درنیاورد،(۴۲) یعنی تا مادامی که از خوانش مربوطه تناقض آشکاری بیرون نیاید، به اصطلاح تا زمانی که حلالی را حرام و حرامی را حلال نکنند. دعواهای مربوط به هفت‌خوانش سرانجام به فرمان خلیفه عثمان از طریق ثبت نوشتاری قرآن و از سوی دیگر برای حفظ وحدت دین مسلمانان به نفع یک خوانش فیصله داده شد.(۴۳) ولی این که به هنگام تنظیم نسخه ترازمند (رسمی) قرآن، هنوز اصلاً چیزی به نام

۴۱. همانجا، جلد یک، ص ۱۸.

۴۲. همانجا، جلد اول، صص ۱۸-۲۶.

۴۳. همانجا، جلد اول، ۲۶-۲۹.

نقطه‌گذاری و اعراب‌گذاری وجود نداشت، ظاهراً برای طبری اهمیتی نداشت. زیرا بدون نقطه‌گذاری و اعراب‌گذاری اساساً نمی‌توان از **یک خوانش** سخن گفت. ظاهراً در زمان خود طبری (سده ۱۰ میلادی) متن قرآن که از حروف همخوان ساخته شده با نقطه‌گذاری (طبق یک خوانش شفاهی معین که توانست خود را در این اثنا جا بیندازد) شکل نهایی و تثبیت شده خود را گرفته بود.

ولی این که این نقطه‌گذاری در چه زمانی، طبق کدامین معیارها و یا طبق کدامین خوانش صورت گرفته و آیا خالقان این نقطه‌گذاری از صلاحیت لازم زبان‌شناسی برخوردار بودند و یا صلاحیت دینی برای تشخیص مضامین انجیلی مندرج در قرآن را داشتند ظاهراً برای سنجش تاریخی طبری که برای زمان خودش عالمی پرآوازه بود چندان مهم نبوده است. او طبعاً از این پیش‌فرض آغاز می‌کرد که همین خوانش موجود درست و غیرقابل ایراد است و هیچ خوانش دیگری نمی‌تواند مجاز باشد. گفتنی است که *طبری* فقط آن دسته از خوانش‌ها را می‌پذیرد که به اعراب‌گذاری یا واکه‌گذاری مربوط می‌شود و در سنت اسلامی این خوانش‌های از سوی اکثریت یا اقلیتی نمایندگی شوند. طبعاً *طبری* همواره خوانش اکثریت را ترجیح می‌دهد.

این که منظور *طبری* دقیقاً از «***سبعة أحُرف***» (هفت حرف) چیست– آیا منظورش همخوان‌ها یا واکه‌ها و یا هردو بوده؟– معلوم نیست، به ویژه این که *ا/بی* از خوانش مورد اختلاف نامی نبرده است. ولی از آنجا که در الفبای عربی تعداد همخوان‌هایی که توسط نقطه‌گذاری از یکدیگر متمایز می‌گردند (هرکدام با و بدون نقطه) بیست‌ودو فقره می‌باشند، پس می‌توان گفت که منظور این نبوده است. اگر ما «**أحْرف**» را خیلی ساده «علائم خواندن» درک کنیم، منطقی‌تر می‌بود که تحت این عنوان، «علائم یا نشانه‌های واکه‌ها» را بفهمیم. به ویژه این که فرهنگ سریانی (جلد یک، ۴۱۹) برای ܐܬܘ / ܐܬܘܬܐ (ʾāṯū/ʾāṯūṯā) زیر۱) (= علائم نوشتاری، نه «آیه / یا بیت»)، زیر۲) particula، حرف، زیر۳) litera alphabeti یعنی ܐܬܘܬܐ ܕܢܩܫܬܐ (ʾāṯūṯā ḏā-nqašt) (= نشانه‌های آوا، آوا) vocalis (واکه) (BHGr. 351 v) را آورده است.

ممکن است ایراد گرفته شود که آخرین سند از دستور زبان سریانی *ابن عبری*[٤٤] (۱۲۲۵/۶–۱۲۸۶ م.) که طبق الگوی دستور عربی *زمخشری* (۱۱۴۴–۱۰۷۵ م.) نگارش

---

٤٤. نک: آ. بام‌اشتارک، ، بن ۱۹۹۲، ۳۱۷.

شده برای توضیح «حرف» به معنی *نشانه واکه* چندان مناسب نیست. با این وجود می‌توان پذیرفت که در عدد *هفت* به گونه‌ای به *هفت واکه سوری‌های شرقی* که *یعقوب ادسائی* (حدود۷۰۸–۶۴۰ م.) در دستور زبان سریانی‌اش ܬܘܪܨ ܡܡܠܠܐ ܢܗܪܝܐ[(٤٥)] (*tūrāṣ ma-mllā nahrājā*) («درستی زبان میانروردان») نام برده اشاره شده است. یعقوب ادسایی همین را در یک جمله الگویی چنین جمع‌بندی کرد: ܒܢܝܚܘ ܬܬܕܒܪܝܢ ܐܘܪܗܝ ܐܡܢ[(٤٦)] (a / ī / ū /e / ē / ō / ā) («ای کاش [همیشه] در آرامش زندگی کن، ادسا، مادرمان!»).[(٤٧)]

اشاره طبری به «**خمسه أحْرف**»(پنج حرف / نشانه خوانش) احتمالاً می‌تواند اشاره‌ای به نشانه‌های واکه‌های یونانی باشد که سوری‌های غربی نیز به‌کار می‌برده‌اند.[(٤٨)] برای این پرسش که آیا تعیین سامانه واکه‌ای در زبان کلاسیک عربی پساقرآنی روی سه واکه پایه‌ای اَ، اِ، اُ (*a, u, i*) خودسرانه بوده یا نه، بسیار مهم است به ویژه تا آنجا که به تلفظ واژه‌های قرآن مربوط می‌شود.

در مقایسه با آن، گویش‌های عربی امروز در خاور نزدیک که محیط زبان آرامی در گذشته بوده با داشتن دست‌کم پنج واکه، سرنخ‌های بیشتری به ما می‌دهد تا تلفظ نامطمئن اشعار کهن عربی یعنی اشعار جاهلی که قرآن به هر دلیلی تأکید می‌کند که ربطی به این اشعار ندارد (سوره‌ها: ۲۶:۲۲۴؛ ۳۶:۶۹؛ ۶۹:۴۱). تئودور نولدکه نیز اشاره می‌کند:

> «پذیرش این نکته که بگوییم در زبان‌های کهن سامی همواره فقط سه واکه یا محیط واکه‌ای وجود داشته که از لحاظ کیفی با هم متفاوت بوده‌اند نادرست است».[(٤٩)]

---

٤٥. همانجا، ص ۲۵۴.

٤٦. *فرهنگ منا*، ص ۱۳.

٤٧. یعنی «پایتخت ما» یا «شهری که ما در آن بزرگ شدیم» (نک: *تساروس*، جلد یک، ص ۲۲).

٤٨. نک: آ. بام‌اشتارک، GSL، ۲۵۵، *Zum Vokalsystem bei Ost- u. Westsyrern*، افزون بر این، نک: کارل بروکلمان، *syrische Grammatik* لایپزیک ۱۹۶۰، ۹، همچنین تئودور نولدکه، *دستور فشرده سریانی*، (چاپ بعدی از چاپ دوم، لایپزیک ۱۸۹۸)، دارمشتات ۱۹۷۷، ص ۷. درباره وجود پنج واکه زبان لحیانی، نک: آ. جی. دریوز:
A. J. Drewes، *The Phonemes of Lihyanite*، در: Melanges linguistiques offerts a Maxime Rodinson (Supplement 12 aux comptes rendus du groupe linguistique d`etudes chamito-semitiques), Paris (Sonderdruck o. J.), P. 165 ff.

٤٩. تئودور نولدکه، ، اشتراسبورگ ۱۹۰۴، ص ۳۳.

به هر رو، سنت عرب به واکه e تا آنجایی پرداخته است که بتوان آن را از طریق اصطلاح «إماله»، یعنی تغییر آوا از ā به ē، به عنوان یک ویژگی گویش عربی مکه توضیح بدهد. ولی از طریق «إماله» می‌توان نه فقط به تلفظ واژه‌های عربی بلکه به ویژه به تلفظ واژه‌های آرامی نیز پی برد. برای این که روی نام‌های خاص که تلفظ‌شان نسبتاً قطعی‌ست بمانیم برای نمونه اسم خاص نویسه‌گردان‌شده میکیل (= Michael) که شکل نگارشی سریانی–آرامی آن **ܡܝܟܝܠ**[۵۰] است را در نظر می‌گیریم. این نام خاص نه میکال *Mīkāl*[۵۱] یعنی آنگونه که در قرآن قاهره (سوره ۲:۹۸) واکه‌گذاری شده است بلکه باید میکائیل یعنی مطابق با تلفظ سریانی–آرامی تلفظ شود.

همین نیز برای نام «جبریل» صدق می‌کند؛ این نام نه جبریل *Ǧibrīl* آنگونه که در قرآن چاپ قاهره (سوره ۲:۹۷،۹۸؛ ۶۶:۴) بلکه به عنوان نویسه‌گردانی شده سریانی– آرامی **ܓܒܪܝܠ** (در کنار نگارش رایج‌تر **ܓܒܪܐܝܠ**) می‌باید *Gabriēl* [جبرئیل] خوانده شود. از مفاهیم عربی می‌توان «**بلی**» را نام برد که در قرآن بیست‌ودو بار با تلفظ **بَلا** *balā* آمده است، با این که تلفظ balē (یا bále –با تأکید بر سیلاب نخست) امروز هنوز هم برای نمونه در گویش‌های عربی منطقه میانرودان و همچنین گویش‌های عرب‌های بدوی رایج است. *فرهنگ عربی لسان* (XIV, 88b) با تأکید اشاره می‌کند که آوای پایانی «ی» در «**بلی**»، مانند «**أنی**» (annē) و «**متی**» (matē) با إماله [تبدیل ā به ē] (balē) تلفظ می‌شود.

نولدکه در فصل «مهم‌ترین ویژگی‌های دبیره (رسم‌الخط) متن عثمان» (*تاریخ قرآن*، جلد سوم، از ص ۲۶ به بعد) به این پدیده دقیق‌تر برخورد می‌کند. استفاده از آوای پایانی «ی» (در این موارد) را نمی‌توان با ابزار ریشه‌شناسی توضیح داد. به عکس از آن می‌توان یک تلفظ ویژه از واکه بدست آورد. واژه‌هایی مانند «**أتی**» را نه با ā ناب بلکه با «گرایشی به ī» (*imāla naḥw al-jāʾ*)، یعنی چونان *e* کوتاه یا بلند تلفظ می‌کنند. این توضیح، هم با اتکا به دبیره و هم با اتکا به قافیه[۵۲] قابل اثبات است.

---

۵۰. نک: *تساروس*، جلد دوم، ۲۰۸۸، همین شکل نگارش را در کنار شکل معمول‌تر **ܡܝܟܐܝܠ** آورده است. شکل «میکال» که نولدکه ثبت کرده در همان تلفظ به نوع نگارش عبری מיכאל شبیه است.

۵۱. نک: نولدکه، *تاریخ قرآن*، جلد سوم، ص ۱۷.

۵۲. همانجا، ۳۷.

در میان نام‌های خاص در قرآن، «**موسی**» هم وجود دارد که قرآن قاهره آن را «**موسا**» *Mūsā* می‌خواند، در حالی که شکل سریانی-آرامی آن **ܡܘܫܐ** (عبری מֹשֶׁה) است که مانند *Mōš* (سریانی غربی *Mūšē*) می‌تواند تلفظ بشود.

درباره نوع نگارش «عیسی» (*ᶜĪsā*)

این که آیا بتوان نام عیسی (تلفظ معتبر «عیسا» *ᶜĪsā*) را از طریق تطبیقی با نام موسا توضیح داد، آنگونه که فرنکل (WZKM IV, 335 ff.) انجام داده، پرسش‌برانگیز است، حتا اگر هوروویتس با اشاره‌ای بدان از این نظر پشتیبانی کرده باشد: «...همانگونه که تطابق نام‌ها با یکدیگر و نام‌های جفت که در قرآن متداول است». [۵۳] حتا اگر برای «**موسی**» تلفظ *Mōšē* اثبات شده باشد، ولی برای نام عیسی در تلفظ *ᶜĪšē* / *ᶜĪsē* چنین چیزی مستند نشده است. اگر ما در اینجا نام سریانی شرقی *ʾĪšō* (برای مسیح) را مبنا قرار دهیم، آنگاه البته محتمل ولی غیرقابل تصور است که «آوای پایانی‌اش [عین] ... جای خودش را تغییر داده باشد»، آنگونه که هوروویتس در همانجا می‌گوید.

علیه این تز و همچنین علیه تز لنداور Landauer که از سوی هوروویتس ابراز شده (نولدکه ZDMG XLI 720 ملاحظه ۲) انطباق با نام Esau نادرست است زیرا در اینجا هم آوای پایانی *ō* در **ܝܫܘܥ** *ʾĪšōᶜ* (آوای پایانی آن یعنی *ᶜ* / ܥ [ع] در سریانی شرقی معمولاً تلفظ نمی‌شود) و هم آوای پایانی *ū* [او] در **ܥܝܣܘ** *ᶜĪsū* (به عبارتی آوای پایانی *aw* در عبری ʿĒśaw עֵשָׂו) این نادرستی را تأیید می‌کند. نوع نگارش «**عیسی**» در ضمن با نام انجیلی **ܐܝܫܝ** (عبری יִשַׁי / אִישַׁי) *ʾĪšay* (Jes Sir 45:25; Js 11:1,10 پدر داوود) از نظر نگارشی نزدیک‌ترین است.

همچنین باید به این نکته توجه کرد که در سریانی شرقی حرف ܥ / *ᶜ* شدیداً ضعیف است و درست مانند همخوان انسدادی *ʾi* در آغاز واژه تلفظ می‌گردد و این در حالی است که آوای پایانی ܥ / *ᶜ* کاملاً محو می‌شود. از این رو، این تلفظ با تلفظ مندایی که برای بیان آوای آغازین *ʾi* از یک *ᶜ* / ע استفاده می‌کند و آوای پایانی ܥ / *ᶜ* را کاملاً از قلم می‌اندازد و تلفظ نمی‌کند سازگار است. این نکته را نولدکه در «*دستور*

---

۵۳. نک: یوزف هوروویتس، [*مطالعات قرآنی*] Koranische Untersuchungen، برلن، لایپزیگ ۱۹۲۶، ص ۱۲۸.

زبان مندایی»[٥٤] خود (55 § ,55 .P) درست با نام ישוע «Jesus» = ܝܫܘܥ نشان داده است.

جالب بودن این تشخیص تنها به این دلیل نیست که در اینجا یک بار دیگر به محیط سریانی شرقی اشاره می‌شود بلکه اساساً به این دلیل است که یک پرسش بااهمیت تاریخی-دینی طرح می‌گردد. پرسش این است: آیا زمانی که قرآن از عیسی (= יִשַׁי / ܐܝܫܝ = *ʾĪšay*) سخن می‌گوید می‌خواهد یک رابطه میان مسیح تاریخی و آن شخصیتی که در «اشعیاء» ۱۱:۱,۱۱ و یا در انجیل لوقا ۳:۳۲ زیر تبار *Isai* آمده برقرار کند یا این که قرآن جای ܝܫܘܥ *(c)Īšō* و ܝܫܘܥ *ʾĪšaj* را آگاهانه یا ناآگاهانه تعویض کرده است؟ یا این که منظورش همان [عیسی] بوده ولی این نوع نگارش را به عنوان یک گونه گویشی از همان نام دانسته است؟[٥٥]

این که در قرآن امروزی این نام عیسی= *cĪsā* خوانده می‌شود قطعاً بر اساس آواشناسی عربی پساقرآنی استوار است، به ویژه این که این نام، همانگونه که هورووویتس اشاره کرده [همانجا ص ۱۲۹] در اشعار عربی کهن [اشعار جاهلی] مستند نشده است. به عکس، نوع نگارش در قرآن با نوع نگارش سریانی شرقی-مندایی و آواشناسی ثبت‌شده در انجیل سازگار است. از این رو، این نام را قطعاً نه *cĪsā* بلکه *ʾĪšay* باید تلفظ کرد.

این واقعیت که به ویژه در زبان مندایی *c* / ܥ / ע برای بیان همخوان انسدادی آوای آغازین ʾ به‌جای آوای آغازین نرم ܝ / י / *y* بکارگرفته می‌شود (و نه فقط «برای نشان دادن i» آنگونه که هورووویتس در همانجا با اشاره به نولدکه به اشتباه نظر می‌دهد) برای یک توضیح تاریخی درباره علامت همزه که بعدها توسط زبان‌شناسان عربی داخل گردید (در واقع یک حرف کوچک شده «ع» است) از اهمیت فراوانی برخوردار است.

در نمونه‌هایی که نولدکه در همانجا (55 §) آورده البته ע / *c* به‌جای آوای آغازین י / y قرار می‌گیرد ولی در این جا نکته تعیین‌کننده آغاز *استفاده از واکه* است که نولدکه

---

۵٤. تئودور نولدکه، Mandäische Grammatik (MG) (چاپ بعدی فتومکانیکی در شهر هاله / زاله ۱۸۷۵)، دارمشتاب ۱۹۶۴.

۵۵. این که تلفظ ō در سریانی غربی در مقابل ā در سریانی شرقی مانند ā «آ» کشیده خوانده می‌شود بر همگان آشکار است. در این جا می‌باید تلفظ سریانی شرقی را برای قرآن پذیرفت، موردی که مینگانا در Syriac Influence، ص ۸۳، بدان اشاره کرده است.

توجه ویژه‌ای بدان نکرده است. با کمک نمونه‌هایی که در آنجا، ע / ^{c} جانشین استفاده از واکه آغازین א / ܐ می‌شود این نکته روشن می‌گردد؛ بدین‌ترتیب برای ע / ^{c} سریانی- آرامی، واژه مندایی עית یا עת نوشته می‌شود. به ویژه این مورد از طریق آن نمونه‌هایی به خوبی روشن می‌شود که نولدکه در 16 § (ص ۱۵) آورده است، جایی که آوای آغازین א و ע با کارکرد مشابه به جای هم قرار می‌گیرند: אמראת در کنار עמראת (*ʾamraṯ*) «او [مؤنث] گفت»؛ אזלאת در کنار עזלאת (*ʾazlaṯ*) «او [مؤنث] رفت» و غیره. از این‌رو، طبق این الگونگارش »عیسی» را باید مانند نگارش در زبان مندایی אישי = עישי / ܥܝܫܝ = إیشي (*Īšay*) خواند. سرانجام باید به این واقعیت نیزاشاره کرد که نام ܐܝܫܐ (*ʾĪšā*) احتمالاً از طریق تبدیل واکه مرکب ܐܝܫܝ به واکه ساده رخ داده است، موردی که در سریانی شرقی امروزی متداول است. از این رو محتمل است که قرآن این نام را که در میان مسیحیان همزمانش متداول بوده برای تلفظ عربی مناسب‌تر دیده تا نام واقعی ܝܫܘܥ (*Īšō*^{c}) که در گویش سریانی شرقی به عنوان *Īšō* (یا به عبارتی *Ī́šo* با تأکید بر هجای نخستین) تلفظ می‌شده است. ولی حتا در این مورد نیز می‌باید آوای نخستین «ع» در «**عیسی**» به عنوان بکارگیری یک واکه پیش از *ī* «ی» نخست درک شود، یعنی: عیسی = إیشی (*ʾĪšay*) = إیشا (*ʾĪšā*).[٥٦]

الف پایانی برای نشان دادن آوای پایانی *ē*

طبعاً زبان‌شناسان عرب دیگر نمی‌توانستند بدانند که نه فقط آوای پایانی «ی» y بلکه گهگاهی آوای پایانی «ا» *ā* نیز می‌تواند نشانگر واکه پایانی *e/ē* باشد. چنین مواردی جایی یافتنی هستند که برای نمونه در یک جمله، فعل در حالت دوتایی [مثنا] یا جمع باشد ولی نهاد مربوطه از نظر بیرونی [ظاهری]، و از منظر واژه‌شناسی عربی که بنگریم، در حالت مفرد قرار دارد.

---

٥٦. طبق این فرمول، واکه مرکب ay لزوماً نباید به واکه ساده ē تبدیل گردد، آنگونه که نولدکه پذیرفته بود. بدیل دیگر می‌تواند، مانند همین مورد پیش رو، کشیدن واکه a باشد: ay>ā. نمونه دیگر را می‌توان در نام ܣܝܢܝ Sīnay (عبری סִינַי) ارایه داد که در عربی «**سینا**» Sīnā (تلفظ کاملاً درست آن با واکه نرم می‌باشد: **سیناء** Sīnāʼ) شده است. طبق این قانون آوایی می‌توان نام همسر ابراهیم یعنی «**سارای**» Sarai را توضیح داد که طبق کتاب «پیدایش» ۱۷:۱۵ به فرمان خدا از آن پس سارا Sara خوانده می‌شد.

ناسازگاری‌های ظاهری این چنینی به سادگی قابل برطرف کردن هستند، البته زمانی که بدانیم پسوندهای مفرد و جمع در شکل سریانی-آرامی اغلب بدون تغییر باقی می‌ماند در حالی که آنها در حالت مذکر از *ā* به *ē* صرف می‌شوند. چنین پسوندهایی برای نمونه در سوره ۱۱، آیه ۲۴ و سوره ۳۹، آیه ۲۹ قابل مشاهده است، یعنی جایی که قرآن تمثیل‌ها را با دو نمونه ناسازگار با هم می‌آورد و این پرسش را طرح می‌کند: **هل یستویان مثلا.**

در قرآن امروزی چنین آمده است: *hal yastawiyn*^{i} *matala*^{n}.

آیا این دو به عنوان مثال همانند هستند؟ طبیعی است که خوانندگان بعدی قرآن این «ا» پایانی در «مثلا» (سریانی-آرامی ܡܬܠܐ *maṯlā*) را طبق دستور زبان عربی که در حدود پایان سده هشتم نوشته شده می‌توانستند فقط به عنوان «تمییز» (متمم مفعولی / مسند مفعولی) تفسیر کنند. ولی اگر واژه «**مثلا**» به عنوان نویسه‌گردانی شده جمع سریانی-آرامی ܡܬܠܐ (*maṯlē*) «نمونه‌ها / مثال‌ها» (= **الأمثال** / *al-amṯāl*) خوانده شود [(چون در سریانی-آرامی در پسوند مثنا اعداد دوتایی ܬܪܝܢ (*trēn*) (مذکر)، ܬܪܬܝܢ (*tartēn*) (مؤنث) همچنین ܡܐܬܝܢ (*maʾṯēn*) (دویست) حالت مثن یا دوتایی وجود ندارد و پایان تأکیدی عملاً حرف تعریف عربی «ال» را زاید می‌سازد)]، آنگاه جمله یک معنی منسجم در برخواهد داشت: «*آیا این دو نمونه همانند هستند؟*» (و نه آنگونه که خوانش عربی می‌گوید: «آیا این دو *به عنوان نمونه* یکسان هستند؟»). البته شکل نگارش قرآن، «**مثلا**»، همچنین می‌تواند طبق الگوی نگارش مندایی، مثنا عربی (*maṯalān =al-maṯalān*) را نشان بدهد.[۵۷] مبتنی بر همین، جمله پرسشی قرآن (با توجه به مثنای فعلی قرآن) می‌تواند در برگردان به عربی امروزی اینگونه گفته

---

۵۷. نک: در این باره به تئودر نولدکه «Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft» [*جستاری درباره زبان‌شناسی سامی*] (BsSW)، ص. ۵۸، یادداشت ۱: «واژه مندایی (עספיא) (əspē) (*هردولب*) مثنا است.» در واقع ولی این پسوند اصلی ayn در سریانی-آرامی و مندایی است. الف) ابتدا توسط تبدیل واکه مرکب به واکه ساده با پسوند جمع ayn> ēn یکی می‌شود؛ ب) از میان رفتن بعدی «ن» انتهایی سپس در نامواژه و وجه وصفی به ē ختم می‌گردد. تلفظ آخری از لحاظ آوایی-تاریخی نشانگر حذف «ن» انتهایی پس از تبدیل واکه مرکب به واکه ساده ayn> ēn می‌باشد، یعنی آخرین مرحله آوایی پیش از تبدیل واکه از ēn به īn. بنابراین پایانه جمع مذکر به īn در عربی کلاسیک نشانگر یک اقتباس بعدی از آرامی است و از این رو *ثانوی [پسین ساخته]* است و اصلاً *کلاسیک* نمی‌باشد.

شود: ***هل يستويان المثلان***؟ (ولی در عربی کلاسیک: ***هل يستوي المثلان؟***). به عکس، گهگاهی قرآن برخلاف اصل تطابق در دستور زبان عربی کلاسیک، ولی در هماهنگی با مبانی زبانی سریانی-آرامی و یا عربی عامیانه امروزی، فعل در حالت جمع را با یک مثنای اسمی گره می‌زند، مانند سوره ۲۲، آیه ۱۹: ***هذان خصمان اختصموا في ربهم*** (*اینها دو دشمن [مثنا] هستند که بخاطر سرور خود با هم می‌ستیزند* [جمع])؛ یا سوره ۲۷، آیه ۴۵: ***فاذا هم فريقان يختصمون*** (پس آنها [جمع] دو گروه [مثنا] که با هم ستیز می‌کنند). همچنین اصل تطابق در سوره ۲۶، آیه ۱۵ که خدا با موسا و هارون سخن می‌گوید: ***فاذهبا باياتنا انا معكم مستمعون*** (*شما دو نفر* [مثنا] *با آیات ما بروید، ما با شما* [جمع] *گوش خواهیم داد*). در یک جمله مشابه (سوره ۲۰، آیه ۴۶) ولی اصل تطابق با قوانین دستور زبان عربی سازگار است. ما نبود اصل تطابق را دوباره در سوره ۴۹، آیه ۹ مشاهده می‌کنیم: ***وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما*** (*و زمانی که دو گروه* [مثنا] *از مؤمنان با هم ستیز می‌کنند* [مثنا] *آن دو* [مثنا] *را با هم آشتی دهید*). پس از آن که در روز قیامت یک ملعون بت خود را سرزنش می‌کند که آنها را به گمراهی کشانده، خدا در سوره ۵۰، آیه ۲۸ «هردو» را به جای مثنا در حالت جمع مورد خطاب قرار می‌دهد: ***لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد*** (*همان طور که قبلاً شما* [جمع] *را هشدار دادم نزد من با هم دعوا نکنید!*).

با توجه به نمونه گفته شده از سوره ۱۱، آیه ۲۴ و سوره ۳۹، آیه ۲۹ اما لازم به یادآوری است که صرف نظر از این که فعل ***اسْتَوى*** (*istawā*) (هشتمین بن فعلی) از لحاظ معنایی از واژه سریانی-آرامی ܐܫܬܘܝ (*eštwī*) برگرفته شده است، در این جا قرآن فعل مثنا عربی را با نهاد در جمع سریانی-آرامی (که مانند زبان مندایی همچنین می‌تواند مثنا را نشان بدهد) گره زده است. از این رو «**مثلا**» در این جا نه عربی $mata̱la^n$ (*به عنوان مثال*) بلکه می‌باید مانند واژه سریانی-آرامی (یا مندایی) ܡܬܠܐ *maṯlē* (با إماله به «ی» / y) خوانده شود و در معنای مثنای عربی به صورت معین یعنی «**المثلان**» (*هر دو مثال‌ها*) درک شود.

ما همچنین یک پایانه مشابه *ē* را در جمع واژه «**ساجد**» (*sāǧid*) (سریانی-آرامی ܣܓܕ *sāḡeḏ*) می‌بینیم که حالت جمع نامعمول و ناآشنای آن «**سجدا**» (ظاهراً $suǧǧad^{an}$) (۱۱ بار در قرآن آمده است: ۲:۵۸؛ ۴:۱۵۴؛ ۷:۱۶۱؛ ۱۲:۱۰۰؛ ۱۶:۴۸؛ ۱۷:۱۰۷؛ ۱۹:۵۸؛ ۲۰:۷۰؛ ۲۵:۶۴؛ ۳۲:۱۵؛ ۴۸:۲۹) که باز هم به عنوان نویسه‌گردانی شکل جمع

واژه ܣܓܕܐ (*sāgdē*) تشخیص داده شده است. پایانه آخری به (*ē*) به نوبه خود، همانگونه که اشاره شد (نک: پانویس ۵۷) از پسوند جمع مذکر زمان حال وجه وصفی (ܝܢ/ *ēn*-) از طریق حذف پایانه «نون» در تغییرات بعدی بوجود آمده است (ܣܓܕܐ / *sāgdē*>ܣܓܕܝܢ / *sāgdīn*). مشابه این پدیده زبان سریانی-آرامی را در برخی گویش‌های مدرن عربی در خاور نزدیک می‌توان یافت که بعداً به آن خواهیم پرداخت.

سوره ۶، آیه ۱۴۶

نمونه دیگر را خوانش **الحوایا** (*al-ḥawājā*) (سوره ۶:۱۴۶)[۵۸] به ما عرضه می‌کند که به عنوان خوانش نامطمئن شناخته شده است. اگرچه معنی آن (*اندام‌های درونی*) درست تشخیص داده شده ولی در این جا حرف «ح» / *ḥ* نادرست خوانده شده است. به عنوان نویسه‌گردانی واژه جمع سریانی-آرامی ܓܘܝܐ (*gawwājē/gwājē*)[۵۹] «**الحوایا**» را، بر مبنای مفهوم سریانی-آرامی آن، عملاً باید «**الجوایا**» *al-ğawājā* خواند.

مطابق تلفظ اصلی سریانی-آرامی در این جا می‌توان پذیرفت که پایانه (با إماله به «ی» / y) به احتمال قوی *al-ğawwāyē* خوانده می‌شد، به ویژه این که این مفهوم نه در عربی آمده و نه در خود قرآن شناخته شده است. به هنگام بررسی دقیق‌تر این دو خوانش مقدمتاً تشخیص داده می‌شود که *لسان* (XIV, 209b) با ارجاع به این بخش از قرآن و با استناد به الفَرا (al-Farrâ᾽) (۷۶۱-۸۲۲ م.) «**حوایا**» (*ḥawāyā*) را به همان شکلی توضیح می‌دهد که *طبری* (VIII, 75 f.) توضیح داده و برای آن از سیزده مرجع معنی «*روده، روده بزرگ*» را نقل می‌کند.

---

۵۸. رودی پارت، [*تفسیر*] *Kommentar*، درباره پایان سوره ۶، آیه ۱۴۶: «تعبیر و فهم اصطلاح hāwāyā قطعی نیست.»

۵۹. *تساروس* (جلد یک، ۶۶۷) در زیر ܓܘܝܐ (gawwājā) می‌نویسد: ܗܕܡܐ ܒܪܝܐ ܘܓܘܝܐ (haddāmē barrājē w-ḡawwājē) „*membra externa et interna*“ (*اعضای بیرونی و درونی بدن / ارگان‌های بدن*)؛ و ۶۶۸ در زیر gwājā آورده است: ۱) „id quod intus est, viscera, intestina“ (*هرچه درون بدن انسان است، اندرونه، ارگان‌های داخلی*)، (در فرهنگ‌نویس‌های سریانی): ܓܘܝܐ (gwāyē): **جوف: بطن. احشاء، داخل ما فی / الجوف. الباطن و البطن. جمع:** ܓܘܝܐ (gwāyē) *viscera* (*اندورنه*) ܟܐܒܐ ܕܓܘܝܐ (kēḇā ḏa- ḡwājē) (*دل درد، دیسانتری یا اسهال خونی*).

جای شگفتی‌ست که *لسان* (XIV, 157b) زیر ریشه «**جوا**» (*ǧawā*) درست آن معنی‌ای را می‌آورد که در اینجا با واژه سریانی-آرامی همپوشانی می‌کند. در *لسان* این چنین آمده است: **بطنه: وجو كلَ شيء و داخله و هوالجوة أيضا** (*منظور درون یا هرچه در درون چیزی است*).

شکی نیست که *لسان* با واژه مذکر «**جو**» و «**جوة**» که ظاهری مؤنث دارد می‌خواهد بگوید که منظورش همان واژه مذکر سریانی-آرامی است که یک بار در حالت اصلی [تغییرنیافته] (*Status absolutus*) یا به عبارتی اضافه و بار دیگر با تغییرآوایی حالت تعریف (*Status emphaticus*) ܓܘܐ (*gawwā*) آمده است. البته در این جا پایانه «ة» (*-a^t*) به عنوان «آ» *ā* تلفظ می‌شود، ولی تا جایی که کارکرد یک *مادرخوانش* را به جای «آ»ی پایانی سریانی-آرامی به عهده گیرد. این که این پایانه «ة» در اصل به عنوان پایانه «ه» / *ā(h) = h* برای نشان‌دادن حالت تعریف اسم (*Status emphaticus*) مد نظر بوده، آنگونه که در آرامی انجیلی[۶۰] و آرامی یهودی[۶۱] قابل‌مشاهده است برای خوانندگان بعدی قرآن امری ناشناخته بود.

تازه پس از نوشتن دستورزبان عربی کلاسیک پساقرآنی بوده که این «ه» پایانی به اشتباه به عنوان پسوند مؤنث («ة» معروف به «تا مربوطه» در حروف الفبای عربی به عنوان علامت ویژه عمل می‌کند) فهمیده شد و با دو نقطه «ت» آراسته گردید. همین به نوبه خود، ما را به این نتیجه می‌رساند که در این جا یک سازگاری با حروف آرامی (یا عبری) ה و ת که از نظر ظاهر شبیه هستند صورت گرفته است. زیرا، این دو حرف به عنوان ابزاری برای نشان‌دادن پایانه مؤنث اسم‌ها در حالت مطلق [تغییرنیافته] و اضافه (نک: برای نمونه به גנה *gannā* / **גנת** *gannaṯ* یا *ginnaṯ*)[۶۲] در آرامی کهن (و عبری) مورد استفاده قرار می‌گرفتند.

---

۶۰. فرانتس رزنتال (Franz Rosenthal)، *A Grammar of Biblical Aramaic*، ویسبادن ۱۹۶۳، ص ۸، ۵: «א ה ו י ممکن است به عنوان واکه مورد استفاده قرار بگیرند (پاراگراف ۱۰). א و ה برای ā یا ē، ו برای ū یا ō، و י برای ī و ē. ē پایانی که به ندرت ظاهر می‌شود توسط ה نشان داده می‌شود.»

۶۱. نک: به میکائیل سوکولوف (Michael Sokoloff)، A Dictionary of Jewisch Palesstinian Aramaic، Ramat-Gan 1992، a 133: גנה (gannā)، حالت معین גנתה (ganntā).

۶۲. نک: ویلهلم گزنیوس، Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament، [*فرهنگ فشرده عبری-آرامی انجیل عهد عتیق*] برلین، گوتینگن، هایدلبرگ ۱۹۵۹، ۱۵۴ ب.

کارل بروکلمان پیشترها توجه را به این همانندی‌ها جلب کرده بود. او به پایانه مؤنث با «ت» در حالت اضافه اشاره کرد و برای نمونه «**نعمت‌الله**» (به جای **نعمة‌الله**) را نشان داد (نک: کارل بروکلمان، *Arabische Grammatik*، لایپزیک ۱۹۶۰، ۸۱، بند ۶۶ آ). این نکته در نمونه «**جنة**» به شکل آشکاری خود را نشان می‌دهد. در قرآن، گاهی با «ة» (در واقع «ه» = «آ») گاهی با «ت» نوشته می‌شود: «**جنت**». هرگاه منظور از این واژه «بهشت» باشد آنگاه در سریانی-آرامی در حالت مفرد است، به ویژه در نمونه «**جنت عدن**» (۱۱ بار در قرآن، طبق خوانش امروزی: **جنت عدن**») = (*gannaṯ ᶜḏen*) (*باغ عدن* = *بهشت*؛ *تساروس*، جلد یک، ص ۷۳۴).

همچنین در سایر حالات اضافه، واژه «**جنت**» را باید همواره به عنوان مفرد فهمید. و زمانی که این واژه با حرف تعریف عربی «ال» معین می‌شود و به طور وقفی تلفظ می‌گردد آنگاه «**الجنة**» (*al-ğanna*) همانگونه که در ۵۲ جای قرآن آمده، آشکارا در حالت مفرد است؛ حالت جمع آن یعنی «**الجنات**» فقط یک بار در قرآن آمده است (سوره ۴۲:۲۲). احتمالاً این پیامد اصلاحات نگارشی ناپیگیر و کژفهمی متن است که «**جنت**» (*ğannat*) در قرآن ۱۸ بار به صورت درست در حالت اضافه قرار گرفته، ولی «**جنة**» (*ğanna*)(*h=t*) در این کارکرد فقط ۵ بار آمده است (احتمالاً به این دلیل که نویسندگان بعدی عرب معنی واقعی این تنوعات را دیگر نمی‌توانستند بفهمند).[۶۳]

این پدیده در زبان عربی را واقعاً به‌گونه‌ای دیگر نمی‌توان توضیح داد که چگونه آوای «ه» که جزئی از الفبای عربی است از یک سو در انتهای واژه هم به عنوان «ت» می‌آید - بویژه برای نشان دادن حالت مؤنث - و هم به عنوان پایانه‌های معین برای مذکر، مفرد و جمع.

از این رو می‌توان از این نقطه حرکت کرد که کلماتی که در قرآن اصلاً به «ه» ختم می‌شوند- بعدها به «ت»- در خود صرف‌ناپذیر بودند، همانگونه که نگارش متغیر **جنة/جنت** و **لعنة/لعنت**، **نعمة/نعمت** این احتمال را نشان می‌دهد.

---

۶۳. نک: به رژی بلاشر، *Introduction au Coran*، پاریس ۱۹۴۷، ص ۱۵۴، او در اینجا خیلی کوتاه درباره خوانش ğannāt در «دو یا سه بند» توضیح می‌دهد. همچنین نگاه کنید به و. دیم، Untersuchtungen zur frühen Geschichte der arabischen Orthographie، بخش سوم: Endungen und Endschreibungen در: Orientalia ، Vol.50, 1981, P.378, § 195.

این مورد به بهترین شکل در نمونه یک دانشواژه به‌وام‌گرفته بسیار شناخته‌شده عربی یعنی «**الخلیفة**» بازتاب می‌یابد. این دانشواژه با پایانه اسم تعریف مذکر سریانی-آرامی «آ» به وام گرفته شد و در زبان آلمانی به درستی «خلیف» بازگو می‌شود. اگر ما واقعاً پایانه عربی را بخوانیم، مثلاً در حالت نهادی «**الخلیفة**»، مانند آن خواهد بود که ما در زبان آلمانی حرف تعریف مذکر را برای خلیفه مؤنث بنویسیم (Der Kalifin). در اینجا خلیفه (در واقع «خلیفه» بدون نقطه روی «ه» یا به عبارت دیگر «خلیفا») چیزی نیست مگر ترانویسی (Transkription) آوایی واژه مذکر مجهول وجه وصفی **ܚܠܝܦܐ** ($ḥlīpā$) (*نایب قانون*، جانشین، نماینده) یا به عبارتی یک اسم تعریف (*Status emphaticus*) با پایانه $\bar{a}$ که در زبان عربی معمول نیست. بعدها همین به اشتباه به عنوان تلفظ وقفی (Pausalaussprache) پایانه مؤنث at درک گردید و افزون بر آن با حرف تعریف عربی «ال» نیز مجهز شد.

افزون بر این، واژه‌های مشابه سریانی-آرامی در مفاهیم متداول امروزی قابل مشاهده هستند، واژه‌هایی مانند «**طاغیةٌ**» (سریانی-آرامی **ܛܥܝܐ** / $ṭā^{c}jā$: *گمراه* —در عربی به عنوان «*مستبد*» نادرست درک گردید) (در کنار واژه درست «**طاغٍ**» $ṭāġ^{in}$ که وجه وصفی فعال است و در عربی درست می‌باشد)، همچنین به هنگام همسان‌سازی‌هایی مانند «**علامةٌ**» (دانشمند برجسته، یک «ظرفیت»)، «**داهیةٌ**» (انسان تیزهوش، نیرنگ‌باز)، که زبان‌شناسان عرب پایانه‌های مؤنث این واژه‌ها را به عنوان «**للمبالغه**» [برای افزایش/تشدید] توضیح می‌دهند.

همین کژفهمی را نیز کارل بروکلمان (در «*دستور زبان عربی*» اش، همانجا ص ۸۲، بند ۶۶، س) تکرار می‌کند: «پایانه مؤنث ... (همچنین) فرم‌های تشدید را می‌سازد، مثلاً «**علامةٌ**» [*کسی که بسیار می‌داند*]، بند ۵۵ الف». قطعاً بروکلمان می‌دانسته که این پایانه به ظاهر مؤنث، با تلفظ وقفی، چیزی نیست مگر توصیف پایانه تأکیدی آرامی $\bar{a}$ «آ» که در اینجا نه به مؤنث و نه به تشدید [مبالغه] ربطی دارد. موردی که توسط دستورنویسان عرب به دلیل ناآگاهی از سریانی-آرامی به عنوان «مبالغه» تعبیر شده است. همین خطا برای یادداشتی که او در همین رابطه نوشته نیز صدق می‌کند، او می‌نویسد: «چنین گونه‌هایی گهگاهی نیز برای اشخاص هم بکار برده می‌شوند، مانند "**راویةٌ**" [روایت‌کننده / داستان‌گو] و یا "**خلیفةٌ**" [*جانشین، نماینده*]».

در اینجا به ویژه اشاره به بند ۵۵ الف (*دستور زبان عربی*، ص ۶۸) از اهمیت برخوردار است. بروکلمان درباره این شکل تشدیدی [مبالغه] می‌نویسد: "**فعال**" شکل تشدیدیافته "**فاعل**" و دیگر صفات فعلی مانند «**کذاب**» [دروغگو] از این دست است؛ همچنین نام‌های صنعتگران می‌توانند از اسم‌ها نیز مشتق شوند، مثلاً «**خباز**» [نانوا] از «**خبز**» [نان]. این که بروکلمان به خوبی می‌دانسته که در اینجا موضوع بر سر شکل‌های سریانی-آرامی است، در *دستور زبان سریانی‌اش*، ص ۷۰، بند ۱۳۱ بدان پرداخته است. در آنجا که او *ساختن* بن‌های اسمی از نوع **قَتال** (*Qaṭṭāl*) را به عنوان صفت تشدیدی [مبالغه] و نام‌های مشاغل از طریق $Pe^{c}al$ توضیح می‌دهد.[٦٤]

در نسخه ترازمند قرآن یک بار «**کاذبةٌ**» ($k\bar{a}\underline{d}iba^{tun}$) (سوره ۲:۵۶) و یک بار «**کذبةٌ**» ($k\bar{a}\underline{d}iba^{tin}$) (سوره ۱۶:۹۶) آمده که هردو نیز با پایانه بسیار دقیق مؤنث و حالت دستوری آمده‌اند. ولی هردو جای متن را باید مانند بالا ܟܕܒܐ *kaddābā* سریانی-آرامی خواند. البته واژه عربی «کذاب» *kaḏḏāb* یا «کاذب» *kāḏib* در اینجا به معنی «دروغگو» نیست بلکه از منظر سریانی-آرامی بازگوکننده واژه امروزی عربی یعنی «**مکَذب**» [انکارکننده] است.

گهگاهی پایانه «ه» / h نیز برای نشان دادن پایانه جمع سریانی-آرامی *ē* بکار برده می‌شد، نکته‌ای که در نوع نگارش «**سَفره**» (سوره ۸۰:۱۵) = ܣܦܪܐ (*sāprē*) (*نویسنده / کاتب*)، به ویژه در شکل جمع فرشته «**ملئکه**» = ܡܠܐܟܐ (*malāḵē*) (۶۸ بار در قرآن)، روشن می‌گردد. از هردو مورد می‌توان فهمید که پایانه «ه» نه به عنوان «ة» *t* بلکه نشانگر پایانه *ē* است. از آنجا که هردو دانشواژه از سریانی-آرامی گرفته شده‌اند، نمی‌توانند خوانش با واکه حالت دستوری (**سَفَرَةٍ** safaratin **یا به عبارتی الملئكة** $al\text{-}mal\bar{a}\text{'}ika^{tu/ti/ta}$) برمبنای یک سنت مطمئن عربی قرار گرفته باشد؛ در حالی که تلفظ سریانی-آرامی در هردو مورد مطمئن است؛ در ضمن، مورد اخیر در عربی امروز در خاور نزدیک متداول است (**ملیکه** *malāʾika* = *malājkē*).

---

٦٤. همچنین نگاه کنید به تئودور نولدکه، [*دستور سریانی*] Syrische Grammatik، ص ۷۰، بند ۱۱۵، که این شکل‌ها را به عنوان اسم فاعل Nomina agentis بیان می‌کند و اظهار می‌کند که آنها به افعالی از ریشه ساده Pe´al یا ریشه مضاعف Pael، حاصل می‌شوند: برای نمونه ܟܕܒܐ (kaddāḇā) (کذاب $ka\underline{d}\underline{d}\bar{a}b^{un}$).

پیوست: درباره تکواژشناسی

ملائکة / ملایکه (malāʾika = malājkē)

این واژه در قرآن‌پژوهی باخترزمین به عنوان واژه بیگانه شناخته شده[٦٥] و آشناترین واژه برگرفته از آرامی است. تنها شکل دستوری مفرد این واژه بیانگر و روشن‌کننده آن است: *malāk* عربی در واقع چیزی نیست مگر شکل وقفی سریانی-آرامی *malāḵā* که وجه وصفی مجهول اسمی‌شده است. تمدید «آ» *ā* میانی، پس از حذف همزه اصلی میانی (*mala'aḵ**) ناشی از ترکیب هر دو a کوتاه که پشت سر هم می‌آیند می‌باشد. اگر این بن [ریشه] در اصل عربی می‌بود آنگاه می‌بایست که شکل وجه وصفی مجهول از بن فعلی عربی چهارم *mul'ak* می‌شد و نه *mal'ak* (مانند *mursal* و نه *marsal*).

پایانه «ه» در واژه جمع *malāykē* در قرآن از نظر نگارشی بیانگر پایانه جمع آرامی *ē* است. این «ه» آرامی که زبان‌شناسان بعدی عرب به اشتباه با دو نقطه آن را مجهز کردند و به عنوان «تاء مربوطه» عرضه کرده‌اند اصلاً ربطی به «ت» پایانی برای حالت جمع در زبان اتیوپی [حبشی] ندارد. این که این «ها»ی انتهایی پیش از یک پسوند شخصی (مانند **«ملیکته / ملئکته** *malā'ikatuhu* / *malājkatuhu* سوره‌های ۲:۹۸،۲۸۵؛ ۴:۱۳۶؛ ۳۳:۴۳،۵۶) (به عبارتی در یک «اضافه») به عنوان «ت» نوشته می‌شود به دلیل تشابه آن با پایانه تأنیث است که زبان‌شناسان عرب دیگر نتوانستند این پایانه مؤنث را از پایانه جمع آرامی (مانند/*اسم تعریف* مذکر در آرامی) که از نظر آوایی با هم یکسان هستند تفکیک دهند. *لسان* یک نمونه برای مورد آخر را با نمونه نام «**طلحه**» *Ṭalḥā* در اختیار ما قرار می‌دهد (جلد ۱۳، ۱۳۴ب). پایانه «ه» در این واژه پیش از یک پسوند شخصی به «ت» («ت» تأنیث) تبدیل می‌گردد، به طوری که گفته می‌شود: **هذا طلحتنا** (*hāḏā Ṭalḥatunā*) [*این طلحه ما است*]. این که چرا این «ی» / y در شکل جمع سریانی-آرامی *malāḵē* وجود ندارد ولی در شکل عربی‌اش یعنی *malāykē* وارد شده است، تاکنون در عرب‌شناسی و سامی‌شناسی کسی بدان نپرداخته است.

---

٦٥. نگاه کنید به آرتور جفری، *واژگان بیگانه*، ص ۲۶۹، همچنین به و. رایت، A Grammar of the Arabic Language، چاپ سوم، جلد اول، بیروت ۱۹۷۴، ص ۲۳۰ (زیر۲)؛ یاکوب بارث، Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen، [*اسم‌سازی در زبان‌ها سامی*] چاپ دوم لایپزیک ۱۸۹۴ (چاپ بعدی در هیلدس‌هایم ۱۹۶۷)، ص ۴۸۳ (فقط برای نامیدن این چند فقره)

این توضیح، منطقی‌ترین توضیح به نظر می‌آید: اگر ما واژه «**ملاکه**» *malākē* را بدون تغییر از سریانی-آرامی برداریم طبق احساس زبان عربی گویی این یک واژه مفرد مؤنث است که ظاهراً از شکل مذکر مفرد «**ملاک**» *malāk* ساخته شده است. برای پرهیز از چنین چیزی، احساس زبان عربی به جستجوی یک شباهت در نظام جمع ساختن در زبان عربی پرداخت و یک چنین چیزی را در الگوی وجه‌وصفی مجهول اسمی شده *fa^cīl* یافت که جمع را بر مبنای *fa^cā'il* عربی کلاسیک، در واقع *fa^cāyel* می‌سازد.

لسان (جلد ۱۰، ص ۴۸۱ ب) که ریشه *malāk* را به‌درستی زیر «**لأك**» *la'aka* می‌آورد، توضیح بالا را این گونه گواهی می‌کند (۴۸۲آ، ص ۲): **والجمع ملائكة، جمعوه متمما وزادوا الهاء للتأنيث** «*جمع آن* *malā'ika* *است (در واقع* *malājkē*)، *(ابتدا) شکل جمع ساخته (یعنی* *malā'ik*) *و سپس «ه» (h) به عنوان نشانه مؤنث (یعنی* *malājkē*) *بدان اضافه شد*». از اینجا معلوم می‌شود که زبان‌شناسان عرب این پایانه سریانی-آرامی «ه» را که نشانگر پایانه جمع مذکر است فقط می‌توانستند به عنوان علامت مشخصه مؤنث توضیح بدهند، موردی که در اینجا محلی از اعراب ندارد.

نتیجه‌گیری: زمانی که جی. بارت (همانجا، ۴۸۳) این «ه» پایانی را برای واژه‌های بیگانه در عربی به عنوان «جانشین» معرفی می‌کند و مرتبط با آن برای نمونه واژه **ملائکه** malāʾika (malāykē) را استفاده می‌کند، باید گفت که نه این پایانه «ه» (h) که در عربی امروز به عنوان پایانه آرامی به درستی برداشت شده بلکه [منظور] «ی» y میانجی درج شده است که به عنوان *عنصر جانشینی* برای شناساندن شکل جمع عربی مورد استفاده قرار می‌گیرد.

بدین ترتیب ما یک شکل ترکیبی الگووار از این عناصر داریم: الف) عنصر اولیه آرامی، ب) ساختن ثانوی جمع عربی.[٦٦] این فقط یک نمونه برای برخی منتقدان

---

٦٦. یاکوب بارث نسبتاً به این توضیح نزدیک می‌شود زمانی که او برای ساختن چنین جمع‌های مضاعفی در عربی و اتیوپیایی که از شکل‌های ترکیبی بوجود می‌آیند می‌نویسد (همانجا ۴۸۳): «هر دو زبان اغلب از جمع‌های شکسته [مکسر] جمع‌های جدید دیگری می‌سازند. روند این ساختن‌ها تابع قوانین رسمی ساختن جمع است. شکل منفرد به دستور زبان عربی و اتیوپیایی تعلق دارد.» البته باید گفت که "**ملائکة**" *malāʾika* (*malāykē*) نه از جمع شکسته ثانوی عربی بلکه از جمع سریانی-آرامی قاعده‌مند حاصل می‌شود. بدین ترتیب به دلایل گفته شده از یک واژه اصلی رایج سریانی-آرامی بعدها یک جمع (مکسر) عربی بیرون آمده که به یک نوع جدید از جمع عربی منجر گردید. این که تا چه حد زبان آرامی در تنوع ساختن جمع در زبان ←

است که از لحاظ زبان‌شناختی و تاریخ زبان نقطه آغاز پژوهش خود را بدون هرگونه انتقادی بر مبنای تصورات سنتی و گمراه‌کننده می‌گذارند. توضیحات دیگر برای شکل نگارش قرآن و تکواژشناسی [صرف واژه‌ها] در جایی دیگر خواهد آمد.

همانگونه که h/ه پایانی در آرامی برای بیان تأکیدی $\bar{a}$ است در سریانی-آرامی پایانه «ا» / $\bar{a}$ نیز معمولاً برای پایانه تأکیدی بکار می‌رود. این «ا» / $\bar{a}$ در عربی، برخلاف آرامی کهن که نشانگر نامعین بودن اسم است، صفت و وجه وصفی آنهم فقط در حال مفعول متعدی می‌باشد (و قابل توجه این که برای پسوند «ة» / t یا «ت» رخ نمی‌دهد) در بسیاری از جاهای قرآن به عنوان نشانه متعدی در حالت‌های گوناگون دستوری (مانند «*حال*» و «*تمییز*») فهمیده شده است.(۶۷)

ولی در برخی جاهای قرآن این «ا» $\bar{a}$ پایانی آنچنان با نحو عربی ناهماهنگ است که هر عرب‌شناسی به این نتیجه می‌رسد که این عربی، ناقص است. به همین دلیل تئودور نولدکه در «*جستاری نوین درباره زبان‌شناسی سامی*» (استراسبورگ ۱۹۱۰)، در بخش «*درباره زبان قرآن*»، جلد دو. «*ویژگی‌های سبکی و نحوی زبان قرآن*»، ص ۱۱، با شگفتی می‌نویسد:

> «به این آیه (۶:۱۶۱) توجه کنیم: **إننی هدیني ربی الی صراط مستقیم دینا فیما ملة إبراهیم حنیفا و ما کان من المشرکین دینا**. در این جا بسیار دشوار است که پس از «**هدی**» از طریق «**الی**» یک [مفعول] متعدی می‌آید

← عربی سهیم بوده در یک رساله مد نظر تشریح خواهد شد. در ضمن، همین نمونه نشانگر فقدان یک دستور زبان عربی کلاسیک از منظر تاریخی-زبان‌شناختی است.

۶۷. در اینجا گزارشی که فولرز (Volkssprache und Schriftspache, 183) درباره عیسا بن عمر Īsā ibn ʾOmar ʾ (مرگ ۱۴۹ هجری) ذکر کرده قابل توجه است؛ فولرز از او به عنوان "نوآور" دستور زبان (Naḥū) یاد می‌کند که گویا علاقه خاصی به حالت مفعولی (Akkusativ) داشته است. این توضیح خنده‌آور در حقیقت بسیار با اهمیت است. زیرا به گونه‌ای این گمان را تقویت می‌کند که «پایانه حالت مفعولی» درعربی به «ا» / ā نشانه‌ای برای نامعین است که البته همین در نهایت چیزی نیست مگر یک بستر برای پایانه اسم تعریف سریانی-آرامی که کارکرد اصلی‌اش را به عنوان تعریف [تعین] اسم به هنگام پیدایش عربی نوشتاری از دست داده بود. برای دستورنویسان عرب در گذشته نشانه نامعین به عنوان یک بدیل برای حرف تعریف «ال» نگریسته می‌شد که به نوبه خود این فرض را تأیید می‌کند که اساسا این عرب‌های مسیحی سوریه و میانرودان بودند که به عنوان آغازگر عربی نوشتاری عناصر زبان فرهنگی سریانی-آرامی را در به اصطلاح زبان کلاسیک عربی وارد کردند.

[ملاحظه ۲: «**دینا**» و «**ملة**» همانگونه که می‌بینیم در حالت متعدی نیست]، سپس یک «حالت / وضعیت متعدی» و یک «چگونگی [موقع الحال]» می‌آید مبنی بر این که او (ابراهیم) یک مؤمن راستین بوده و اصلاً بت‌پرست نبود».

نولدکه در این جا به درستی توجه را به این نکته جلب می‌کند که واژه‌های «**دینا**» و «**ملة**» در وضعیت «حال» نیستند. منظورش این است که پایانه متعدی در اینجا (در مقام حالت ملکی مورد انتظار) در تناقض آشکار نسبت به قوانین دستوری عربی کلاسیک قرار می‌گیرد. نولدکه البته شاید می‌توانست به خوبی تشخیص بدهد که در اینجا قضیه نه بر سر عربی نادرست بلکه بر سر سریانی–آرامی درست است.

اگر ما واقعاً نوع نگارش قرآنی را در کنار مابه‌ازای سریانی–آرامی آن قرار بدهیم (**دینا قیما** = **ܩܝܡܐ ܕܝܢܐ** *qajjāmā dīnā* = *دین یا باور استوار*)[٦٨] آنگاه روشن می‌گردد که پایانه عربی در اینجا بیانگر دقیق حالت تعریف اسم (Status Emphaticus) سریانی–آرامی است و به همین دلیل این پایانه غیرقابل صرف می‌باشد. تا اینجا این پایانه نه به عنوان نشانه متعدی بلکه واژه مورد نظر در این جا از لحاظ دستوری در حالت «اضافه» [ملکی] قرار دارد به همین علت نیز واژه بعدی یعنی «**ملة**» که در مقام بدل قرار گرفته می‌باید در حالت اضافه [ملکی] باشد و نه در حالت مفعولی آنگونه که امروز در قرآن خوانده می‌شود.

در اینجا نیز واکه حالت دستوری در واقع زائد است زیرا «**ملة**» به عنوان وامواژه از سریانی–آرامی **ܡܠܬܐ** (*melltā*) در حالت اضافه (*Status constructus*) به احتمال بسیار قوی «**ملة ابرهیم**» / *milla* Abrāhām (و نه *Ibrähim*)[٦٩] –مطابق سریانی–آرامی **ܡܠܬ ܐܒܪܗܡ**[٧٠] *mellaṯ Abrāhām* – تلفظ می‌گردد. تا آنجا که به وجه‌وصفی

---

٦٨. *تساروس*، جلد دوم، ۳۵۳۵: **ܩܝܡ** (qayyām)، **ܩܝܡܐ** (qayyāmā) ۱) permanens, durans.

٦٩. برای معنی حامل حرف نقطه‌گذاری نشده در قرآن (در اینجا، به جای ā نادرست ī خوانده شده) که به عنوان دندانه بدان اشاره شد، نگاه کنید به ص ۷۹ به بعد.

٧٠. زیر معانی واژه سریانی–آرامی **ܡܠܬܐ** (melltā) (معنی اصلی آن «*کلمه*» است) در فرهنگ *منا*، ۴۰۰ الف، زیر (۳) به عربی آمده است: **شریعة، میثاق. عهد** (šarīᶜa, mīṯāq, ᶜahd) (*قانون، پیمان، عهد*). در اینجا احتمالاً منظور از «پیمان» همان پیمان خدا (El Schaddai) است که طبق کتاب پیدایش، ۱۷:۲ به بعد، خدا با ابراهیم می‌بندد. از این رو، «کلمه» = ←

«حنیفـا» مربـوط می‌شـود کـه خواننـدگان عـرب قـرآن در پایانـه آن یـک حالـت مفعـولی می‌دیدنـد، مـوردی کـه شـگفتی نولدکـه را برانگیخـت، اصلاً ربطـی بـه حالـت متعـدی در عربـی نـدارد؛ بـه عکـس، در اینجـا نیـز مسـئله بـر سـر حالـت تعریـف سـریانی–آرامـی ܚܢܦܐ (*ḥanpā*) اسـت کـه پایانـه‌اش در ایـن مـورد بـه عنـوان نشـانه شناسـایی صـدق می‌کنـد: ܚܢܦܐ (*ḥanpā*) = **الحنیف** (*al-ḥanīf*) (و نـه «حنیفـا» / ḥanīfa^{n} آنگونـه کـه خـوانش عربـی عرضـه می‌کنـد).

درباره معنی حنیف

ایـن واژه [حنیـف] ܚܢܦܐ (*ḥanpā*)[۷۱] در سـریانی–آرامـی بـه معنـی کـافر یا نایکتاپرسـت اسـت و بـرای *لقب* ابراهام بکـار بـرده می‌شـد. اگـر همیـن را بـه شـکل درسـت عربـی امـروزی برگردانیم، می‌باید «**ابرهیم حنیفا**»، ܐܒܪܗܡ ܚܢܦܐ (*Abrāhām ḥanpā*)، ترجمـه شـود

← پیمان. به عنوان یک واماوژه سریانی–آرامی، واژه «**ملة**» (milla) در عربـی بـه درسـتی فهمیـده نشد و به عنوان «**دیـن، امت**» بکار رفتـه تـا بـه معنـی «ملـت» (Nation). *فرهنـگ منا* واژه ܕܝܢܐ (dänä) را نیز به عنوان معادل تعریف می‌کنـد (۲): **سنة. شریعة** (sunna, šarīᶜa) و همچنـین (۹): **عقیـده. مـذهب. دیـن.** در انجیـل *پشـیتا* همـین اصطلاح در کتـاب پیـدایش ۱۷:۲ ܩܝܡܐ (qyämä)(*پیمان*) می‌باشد. ما با همـین مفهـوم درقرآن درسـوره ۵:۹۷ روبرومی‌شـویم: **جعل الله الکعبة البیت الحرام <u>قیما</u> للناس**. اصطلاح «**قیما**» (< syro-aramäisch ܩܝܡܐ qyämä) را مترجمان ما بدین نحوفهمیده‌اند:

(پارت، ۹۹): «خداکعبه، این خانه مقدس، را برای نگهداری (؟) [:اسـتواری (qijām)] ساخته است،...»

(Blachère, 147): „Allah a institué la Kaaba, Temple Sacré <u>se dressant</u> (?) pour les hommes,…“ [Anm. 97: *La <u>nourriture</u> qui s'y trouve.* Text.: et sa <u>nourriture</u>.].

(Bell, I, 108): 98a. „Allah hath appointed the KaCba, the Sacred House, as a <u>standing</u> (institution) for the people,…“.

بل باکمک واژه حاشـیه‌ای institution به معنـی احتمـالی تقریبـاً نزدیـک شـده اسـت، ولـی خـود مفهوم *qiyām^{an}* را به عربی *standing* فهمیـده اسـت. زیـرا تـازه معنـی سـریانی–آرامـی ܩܝܡܐ (*qyāmā*) «*پیمان*» به آیه معنی واقعـی می‌دهـد: «*خـدا، کعبـه، ایـن خانـه مقـدس، را بـرای پیمـان میان انسانها ساخته است.*»

۷۱. *تسـاروس*، جلد یک، ۱۳۲۲. شکل وجه وصفی ܚܢܝܦܐ (ḥnīpā)= عربی «**حنیـف**» در ادبیـات سـریانی البتـه مسـتند نشـده ولـی خـود ایـن شـکل نـه بـا الگـوی عربـی بلکـه بـا الگـوی آرامـی قابـل توضیـح اسـت.

یا به عبارت دیگر «**ابرهیم الحنیف**» (ابراهام نایکتاپرست) خوانده شود. این که این مفهوم در قرآن همواره در حالت مفعولی عربی قرار گرفته، ثابت می‌کند که این مفهوم از شکل سریانی-آرامی‌اش گرته‌برداری شده و به یک لقب پایدار برای ابراهام تبدیل شده است.

منظور از این لقب «کافر/نایکتاپرست» این است که خاستگاه ابراهام در یک خانواده کافر بوده و علیرغم آن که در چنین محیط و شرایطی می‌زیسته ولی به یک خدا باور داشت. در اینجا باید گفت که همین لقب «کافر» برای ابراهام سرانجام از یک معنی با بار مثبت برخوردار گردید به طوری که بعدها در اسلام این مشخصه به عنوان یک وجه‌وصفی برای ابراهام، به معنی «*از دین یا ایمان پاک برخوردار بودن*»، تفسیر گردید. قرآن نیز این لقب را به خود دین تعمیم می‌دهد، همانگونه که در سوره ۳۰:۳۰ آمده است: **فَأَقِمْ وَجْهَكَ للدين حَنيفا** (پس روی به سوی دین حنیف کن) (در واقع «دین نایکتاپرست /کافر» = دین ابراهام کافر/نایکتاپرست).

همچنین در اینجا برخلاف تصور و برداشت نادرست مترجمان قرآن، «**حنیفا**» (ḥanīfa^n) در حالت مفعولی [مستقیم] (پس رو کن ... *به عنوان* حنیف) نیست. از منظر تاریخ دین این تشخیص از اهمیت برخوردار است که شکل عربی‌شده «الدین الحنیف» (در واقع «*باور/ دین نایکتاپرست*») در اسلام از بار مثبت برخوردار گردید و به نماد «*دین ناب*»، «*دین راستین*» تبدیل شد.

البته نولدکه نیز همین مفهوم «حنیف» را به درستی از ریشه سریانی-آرامی **ܚܢܦܐ** (ḥanpā) «*نایکتاپرست / کافر*» تشخیص داده بود. درباره استفاده قرآنی‌اش البته (همانجا، ص ۳۰) می‌نویسد:

> «این که چگونه از این معنی اصلی معانی دیگر اشتقاق شده است، به دشواری بتوان گفت. ولی باید بدین فکر کرد که کافران ساده‌لوح عرب از ماهیت ادیان دیگر هیچ تصوری نداشتند و به همین دلیل چنین مفاهیمی می‌توانستند خیلی ساده بد فهمیده شوند و نادرست مورد استفاده قرار بگیرند».

این که قرآن آگاهانه این مفهوم را به ابراهام تعمیم می‌دهد، از این جمله کلیشه‌ای مستفاد می‌شود که به نام ابراهام، لقب «نایکتاپرست» (حنیفا) وصل می‌گردد (سوره‌های ۲:۱۳۵؛ ۳:۶۷،۹۵؛ ۶:۱۶۱؛ ۱۶:۱۲۰،۱۲۳): **و ما کان من المشرکین**. ترجمه آن

چنین می‌شود: «و او به بت‌پرستان تعلق ندارد». از این طریق، ارتباط با «**حنیف**» (نایکتاپرست) قطع می‌شود. زیرا عملاً این جمله پیرو با لقب «نایکتاپرست» در تناقص قرار می‌گیرد. ولی این زمانی روشن می‌شود که مبنای حرف ربط «و» نسبت به جمله اصلی یک کارکرد متناقض به خود می‌گیرد که تازه از این طریق به جمله یک معنی درست می‌دهد. با توجه به ابراهام، که نایکتاپرست بود، این جمله اضافی از این معنی برخوردار می‌شود: «با این وجود، او (به عنوان *کافر [زاده]*) بت‌پرست نبود.» یعنی: اگرچه ابراهام (در اصل) *کافر* بود ولی خود او بت‌پرست نبود!»

این تصور که ابراهام به عنوان *کافر* [زاده] به خدا هم باور داشت و در ضمن بت‌پرست هم نبوده، یک مورد پیشاقرآنی است که ما همین فکر را در نزد پولس نیز مشاهده می‌کنیم. در نامه به رومیان (۱۲-۹: ۴) آمده است که ایمان ابراهام [به خدای یکتا / م] *پیش از ختنه شدنش* (یعنی زمانی که هنوز *کافر* بود) در نظر گرفته می‌شود. از این طریق می‌بایست او به پدر همه آن کسانی ارتقاء یابد که *ختنه‌نشده* (به عبارتی کافر) هستند ولی به خدا ایمان دارند.

قرآن عربی و قرآن آرامی

نولدکه به عنوان یک کارشناس باتجربه در سریانی-آرامی و دیگر گویش‌های آرامی قطعاً می‌توانست ماهیت زبان قرآن را بشناسد، البته به شرطی که او آیه‌های قرآن را که کارل فلرز در خصوص زبان قرآن معرفی کرده بود به *عربیا* *ʿArabīya* (یعنی زبان کلاسیک عربی) منتسب نمی‌کرد:

> «پس اینگونه است که قرآن به «عربیا» نگارش شده است، یعنی زبانی که منطقه‌اش بسیار گسترده و طبعاً از گویش‌های گوناگون برخوردار است. این گوناگونی بعضاً در خوانش‌های قرآن نیز بازتاب می‌یابد، و برخی دیگر نیز یا به شکل اولیه یا تغییریافته در گویش‌های امروزی حفظ شده‌اند».
> (همانجا، ۵)

این که در اینجا این تفاوت‌ها نه فقط در نمودهای گویشی زبان عربی بلکه در مرتبه نخست در گرته‌برداری از زبان فرهنگی آرامی مناطق پیرامونی رخ داده است، ویژگی‌های فراوان در قرآن این تز را گواهی می‌کنند. به ویژه آوای پایانی «ا» $\bar{a}$ باعث شگفتی نولدکه

شد. مثلاً در سوره ۲:۲۶ و ۷۴:۳۱ آمده است: **ماذا أراد الله بهذا مثلا؟** (منظور خدا از این تمثیل چیست؟).

بنا بر فهم زبان عربی، «*مثل*» با پایانه «آ» $\bar{a}$ مشروط شده و در حالت *تمییز* قرار گرفته است. از این رو، آیه اینگونه فهمیده می‌شود: «منظور خدا از این *به عنوان* تمثیل چیست؟» از طریق چنین جزئیات ظاهری می‌توان فهمید که تا چه اندازه برخی از واژه‌ها توسط دستور عربی کلاسیک نادرست برداشت شدند. اگر این شناخت به یک بازنگری درست از دستورزبان عربی منجر نگردد، آنگاه دست کم می‌توانند کمکی باشد برای توضیح تاریخی برخی از پدیده‌های عجیب این دستور زبان.

این که قرآن کم‌وبیش شکل‌های دستوری عربی و سریانی-آرامی را با هم ترکیب می‌کند، جای شگفتی نیست. زیرا به هنگام پیدایش قرآن، سریانی-آرامی گسترده‌ترین زبان فرهنگی و نوشتاری بود و هنوز هیچ دستور زبان عربی وجود نداشت. این که قرآن تا درجه‌ای معین قواعد دیگری نسبت به دستور زبان بعدی، یعنی زبان کلاسیک عربی، دارد یک نمونه دیگر نشان می‌دهد. در این نمونه برای عدد دوازده -آنگونه که طبق قوانین عربی معمول است- نه مفرد بلکه جمع می‌آید.

مثلاً در سوره ۷:۱۶۰ آمده است: **وقطعنم اثنتی عشرة اسباطا** «و ما آنها را به دوازده قوم‌ها تقسیم کردیم» (عربی آن می‌شود: «دوازده قوم»). جمله بالا طبق قوانین عربی نادرست ولی طبق قوانین سریانی-آرامی درست است. زیرا این عبارت در عربی باید این چنین باشد: «**اثنی عشر سبطا**». ولی این انحراف ظاهری، مشابه خود را در *تمییز* عدد سریانی-آرامی ܬܪܥܣܪܬܐ ($tr\bar{e}^{c}sart\bar{a}$) «*دوازده [تا]*» (*دوازده حواری*) می‌یابد. به سخن دیگر، براساس نحو عربی، *تمییز* عدد باید مفرد و منصوب باشد. در این جا عدد مؤنث انتزاعی‌شده نیز می‌تواند یک [اسم] «جمع» را مشخص نماید (نک: نولدکه، «*دستور سریانی*»، بند ۱۵۱). صرف نظر از این، پایانه **اسباطا** ($asb\bar{a}\d{t}^{an}$) در قرآن این پرسش مطرح می‌شود که آیا مبنای پایانه تمییز «ا» / an پایانه جمع $\bar{e}$ سریانی-آرامی نیست؟ زیرا این قاعده زبان عربی منطقی نیست که طبق آن اسمی که پس از اعداد ۱۱ تا ۹۹ می‌آید باید الف) در حالت *مفرد* یا ب) در حالت *متعدی* قرار بگیرند.

توضیح منطقی‌تر این می‌بود که یک چنین پدیده‌ای که در عربی رسماً به عنوان مفرد با پایانه متعدی تعبیر شده اساساً یک پایانه سریانی-آرامی بود. این بدین معناست که توضیح عربها، یک پدیده ساخته‌شده ثانوی [پسین] بوده و به هیچ وجه کلاسیک نیست.

ما همین را در سوره ۱۸ آیه ۲۵ مشاهده می‌کنیم: **وَلَبِثوا في كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مائَةٍ سنينَ وَازْدَادوا تِسْعا**. در این جا نیز «سیصد سال‌ها» نوشته شده است. در حالی که تمییز می‌باید مفرد و مجرور باشد. البته امروزه در خوانش قرآنی تلاش می‌شود که رابطه مستقیم عدد سیصد را از «سال‌ها» جدا کنند و خوانش «*از سال‌ها*» را القا نمایند تا این نابسامانی عربی که در واقع از منظر سریانی–آرامی درست است لاپوشانی شود.

همین برای واکه $\bar{o}$ که در عربی وجود ندارد ولی در قرآن قابل اثبات است نیز صدق می‌کند. نولدکه در همین باره می‌نویسد:

> «نوع نگارش $\bar{a}$ [آ] با «ی» [الف مقصورة / م] در تناقض با آن واژه‌هایی‌ست که به "و" ختم می‌شوند. از آنجا که دستورنویسان بر این نکته تأکید کرده‌اند که تلفظ حجازی در این واژه‌ها غلیظ‌تر (**تفخیم، تغلیظ**) است و تمایل به "و" دارند (إماله نحو الواو) مجبوریم بپذیریم که این واکه در اینجا به عنوان "آ" کشیده یا $\bar{o}$ تلفظ می‌شده است. این واژه‌ها عبارت هستند از: **زكوة، صلوة** [توضیح ۲): در هر دو واژه، واکه متأثر از شکل آرامی واکه **זכותא צלותא** است (شوالی)؛ نک: نولدکه، *جستارهای نوین*، ص ۲۵ و ۲۹]؛ **حيوة، مشكوة** سوره ۲۴:۳۵ [توضیح ۳): در زبان اتیوپی *maskōt* (در واقع *maškōt*)، نولدکه، *جستارهای نوین*، ص ۵۱] **نجوة** سوره ۴۰:۴۴ و **منوة** سوره ۵۳:۲۰ [توضیح ۵): همچنین در زبان نبطی **מנותו** (شوالی)]. در این‌جا نگارش با «و» فقط زمانی که واژه بدون پسوند باشد می‌آید در حالی که به هنگام داشتن پسوند، واکه توسط «ا» مشخص می‌گردد یا ناقص نوشته می‌شود». (۷۲)

با این سخن نولدکه که «و» طبق سنت عرب اصلاً به عنوان $\bar{o}$ تلفظ می‌شد، به همه نمونه‌های مندرج در قرآن اشاره نشده است. در اینجا می‌توان واژه‌هایی را طبق صیغه $p\bar{a}^{c}l\bar{a}$ سریانی–آرامی را نام برد که توسط خود نولدکه در *دستور زبان سریانی‌اش* (۷۳) (ص ۶۸، بند ۱۰۷) این گونه تعریف شده است:

---

۷۲. تئودور نولدکه «*تاریخ قرآن*»، جلد سه، ۴۱، نگاه کنید همچنین به آ. اسپیتالر، *نگارش "صلوة" در قرآن. جستاری برای توضیح نگارش قرآنی*، در:
Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 56. Bd. (Festschrift W. Duda), Wien 1960, S. 212–226.

۷۳. تئودور نولدکه، *دستور زبان فشرده سریانی* (پیوست توسط آنتون شال تنظیم شد)، دارم‌اشتات ۱۹۷۷.

«اسم فاعل می‌تواند براساس ریشه دوم هروجه وصفی فعال از هر ریشه فعلی ساده با ܘ ساخته شود (Peal): ܩܛܘܠܐ (*qāṭōlā*) «**قاتل**»، ܩܝܘܡܐ (*qājōmā*)، ܓܠܘܝܐ (*gālōjā*) و غیره».

طبق همین تعریف بالا، «**سجود**» که در چهار جای قرآن به عنوان مصدر منظور شده (سوره‌های ۴۸:۲۹؛ ۴۰:۵۰؛ ۴۳ /۴۲ : ۶۸) در دو جای دیگر به عنوان بیانگر شکل جمع *اسم فاعل* سریانی-آرامی **ܣܓܘܕ̈ܐ** (*sāḡōḏ*) (بدون پایانه علامت تعریف) آمده است (سوره ۲، آیه ۱۲۵: **لطائفينَ وَالْعَاكفينَ وَالركع السجود** و سوره ۲۲ آیه ۲۶: **لطائفينَ وَالْقَائمينَ وَالركع السجود**). از بافت هر دو فقره قرآن می‌توان معنی «سجده کننده» [اسم فاعل] را فهمید. این که *لسان* (جلد سوم، ص ۲۰۴ آ) درباره وجه وصفی فعال «**ساجد**» (= ܣܓܕܐ *sāḡḏā*) هم «**سجود**» (= ܣܓܘܕ̈ *sāḡōḏ*) و هم **سجد** (= ܣܓܕ̈ܐ *sāḡḏ*) را به عنوان اشکال جمع ارایه می‌دهد، قطعاً به سریانی ناشناخته در قرآن برمی‌گردد.

ساختن چنین جمع‌های نامعمول که خودسرانه اعراب گذاری شده و آهنگی بیگانه دارند هیچ‌گاه نتوانستند خود را در زبان عربی جا بیندازند. شکل جمع «**سجدَا**» (ظاهراً *suğğada*^{n}) که یازده بار در قرآن آمده، آشکارا نویسه‌گردانی شده واژه سریانی-آرامی **ܣܓܕ̈ܐ** (*sāḡḏ*) است که به ما نشان می‌دهد که پایانه‌های معین «الف»، *ē* تلفظ می‌شوند، موردی که به اَشکال جمع سریانی-آرامی برمی‌گردد. طبق همین، نگارش قرآنی «**سجدا**» باید نه *suğğada*^{n} بلکه *sāğidē* «**ساجداً**» (گویشی *sāğdē*- در کنار *sāğidīn*)[۷٤] خوانده شود.

ارجاعات درونی خود قرآن نیز این واقعیت را تأیید می‌کنند. البته این کاملاً اتفاقی نیست وقتی در برابر شکل‌های *پسین‌ساخته* نامبرده بالا، گونه‌های جمع عربی درست و هنوز رایج مانند «**الساجدون**» (*as-sāğidūn*) (یکبار)، «**الساجدين**» (*as-sāğidīn*) (ده

---

۷٤. در گویش‌های عربی امروز در خاور نزدیک واقعاً این دو پایانه جمع در اصطلاحات معینی رایج هستند. برای نمونه، الف) پایانه درست جمع: **ناس رایحین، ناجایین** (nās rāyḥīnṭ nās ğāyīn) *(انسانها می‌روند، [دیگران] انسانها می‌آیند)*، ب) با پایانه ناقص: **ناس رایحه، ناس جایه** (nās rāyḥaṭ nās ğāyē – الف انتهایی در rāyḥa توسط آوای حنجره‌ای ḥ مشروط شده است)؛ یا همچنین: الف) **ناس قاعدین، ناس قایمین** (nās qāğmīnṭ nās qāʾdīn) *(عده‌ای ایستاده‌اند، عده‌ای نشسته‌اند)*، ب) **ناس قاعده، ناس قایمه** (nās qāğmēṭ nās qāʾdē). نوع نگارش قرآن با یک «الف» انتهایی برای تلفظ ē مطابق است با رسم‌الخط سریانی-آرامی.

بار) در بسیاری جاهای قرآن آمده است. این مورد را به ویژه در آیه‌های مشابه‌ای مانند سوره ۱۵:۲۹ و ۳۸:۷۲ مشاهده می‌کنیم. در آنجا خدا پس از آفرینش آدم با این سخنان به فرشتگان دستور می‌دهد که در برابرش تعظیم کنند: **فَقَعوا لَه سَاجدينَ** (نوع کامل‌نویسی). در حالی که در سوره ۱۲:۱۰۰ که درباره برادران و والدین یوسف حرف زده می‌شود و گفته می‌شود که آنها در برابر او [یوسف] **تعظیم** کردند، همان شکل ناقص وجه وصفی نوشته شده است: **وَخَروا لَه سجدا**. این نگارش متغیر خود را به شکل روشن‌تری در جمله‌ای بیان می‌کند که در سوره‌های ۷:۱۲۰ و ۲۰:۷۰ پی‌درپی می‌آیند. از جادوگران فرعون که در برابر موسا به خاک می‌افتند گفته می‌شود: الف) **فألْقيَ السحَرَة سجدين** (*fa-illaqā* – نه *fa-ulqiya* – *as-saḥarē*، از لحاظ گویشی، توسط «ر» مشروط شده: *as-saḥara* – نه *as-saḥaratu* – *sāğidīn* – کامل نویسی)؛ ب) **فألْقيَ السحَرَة سجدا** (*fa-illaqā s-saḥarē sāğidē* – نه *suğğada*^{n}). این که همه این نگارش‌های متغیر از لحاظ تکواژشناختی (morphological) بر مبنای اجزاء زبانی سریانی–آرامی قرار دارند، موضوع بررسی‌های بعدی است.(۷۵)

۷۵. موقتاً شاید اشاره به این پدیده با استناد به تئودور نولدکه (*دستور زبان مندایی*)، بند ۱۳۱ (ص ۱۶۱) کافی باشد. در بخش مربوط به «جمع» در آنجا آمده است: «پایانه‌های جمع مذکر در آرامی în, ai, aijâ هستند. در اینجا در زبان مندایی برای ין (ên >în) اغلب יא (ê) ظاهر می‌شود؛ aijâ بسیار گسترده‌تر از ê سریانی است و همواره به ai پایان می‌یابد. به عبارتی سه وضعیت در حالت جمع، همه به יא (ê) ختم می‌شوند، و اکثرا پایانه یکسانی دارند.» (ص ۱۶۲ و ۱۶۷: «برای אן (ân) غالباً א (â) معادل قرار می‌گیرد که همین باعث می‌شود با شکل‌های مفرد اشتباه گرفته شوند. پایانه‌های ין (ên > în)، אן (ân) با יא (ê)، א (â) چنان شبیه به هم جایگزین یکدیگر می‌شوند که اغلب جمله‌های مشابه در همان دستنوشته و فقرات همسان در دستنوشته‌های متفاوت هر دو را نشان می‌دهند».

قرآن هر دو را با نمونه «**سجدین**» (sāğidīn) و «**سجدا**» (sāğidē – نه suğğada^{n}) نشان می‌دهد. از اینجا روشن می‌شود که شکل جمع عربی طبق الگوی fu^{cc}al یک اختراع ناب دستورنویسان عرب است. زیرا آن‌ها نمی‌توانستند این شکل نگارش سریانی–آرامی را طور دیگری توضیح بدهند. این تشخیص برای روشن‌ساختن برخی از پدیده‌های رسم‌الخط قرآن از اهمیت فراوان برخوردار است. این که درزبان مندایی پایانه א (ā) می‌تواند نگارش ناقص אן (-ān) باشد، برای نمونه، نگارش مشابه Energicus با پایانه «الف» به جای پایانه «نون» برایمان روشن می‌سازد، درسوره ۱۲:۳۲ (**ولیکونا**= wa-l-yakūnan) و سوره ۹۶:۱۵ (**لنسفعا** = la-nasfa'an) (نک: ص ۲۹۷ به بعد). نولدکه یادآوری می‌کند که نگارش متغیر از יא (-ē)، א (-ā) برای ין (-ēn > -īn)، אן (-ān) درزبان مندایی منجربه «اشتباه گرفتن با شکل‌های مفرد» می‌گردد؛ ←

واژه ܩܝܘܡܐ که نولدکه به عنوان نمونه برای صیغه فعلی $p\bar{a}^{c}\bar{o}l\bar{a}$ آورده با «**القیوم**» (سوره ۲، آیه ۲۵۵؛ سوره ۳، آیه ۲ و سوره ۲۰ آیه ۱۱۱) مطابقت دارد. در قرآن امروزی **الْقَیوم** (*al-qajjūm*) واکه‌گذاری شده است ولی سریانی-آرامی آن *qājōmā*[۷۶] می‌باشد که عربی آن، طبق همین باید *al-qāyōm* خوانده شود.

نولدکه در همانجا به این *اسم فاعل* (بند ۱۰۷) چند اسم دیگر مانند ܝܪܘܪܐ، (*yārōrā*) «شغال»، ܦܬܘܪܐ (*pāṯōrā* یا *pāṯūrā*) و «میز» را گره می‌زند. همین نکته

← او همچنین نشان می‌دهد که همین مورد گهگاهی در قرآن نیز پیش می‌آید. در اینجا از جمله می‌توان از «**مثلا**» نام برد (نک، به ص ۵۰ به بعد) که در آن زبان‌شناسان عرب رسماً یک «تمییز» در حالت مفرد دیده‌اند، در حالی این پایانه در بافت مشابه به یک مثنا [دوگانه] عربی یا جمع سریانی-آرامی اشاره دارد. برای مشاهده نمونه‌های دیگر به همین نوشته نولدکه (*دستور زبان مندایی*)، ص ۱۶۴، بند ۱۳۳، بخش‌های ۲ و ۳ رجوع کنید و همچنین به یادداشت پایانی او در صفحه ۱۶۶، بند ۲:

«این که تا چه اندازه شکل‌هایی که به יא (yâ) ختم می‌شوند می‌توانند همانندی‌های ریختی [فرمی] و قسماً آوایی شکل‌های گوناگون را سبب شوند، روشن است. مثلاً האויא می‌تواند طبق هر دو تلفظ ظاهر شود، ۱) به عنوان hâwjâ الف) = ܗܘܝܐ (اسم مذکر مفرد در حالت تعریف)؛ (اسم مؤنث در حالت اضافه، یعنی بدون تنوین و تعریف)، ۲) به عنوان hâwê الف)= ܗܘܐ **اسم مذکر مفرد حالت تعریف** ب)= ܗܘܝܢ (hâwên) اسم مذکر جمع حالت تعریف پ)= ܗܘܝܐ (hâwayyâ) مذکر جمع در حالت تعریف (جمعا ۶ امکان)». برخلاف سریانی-آرامی که پایانه جمع آن به ܐ / ē برای نشان دادن حالت تعریف وصفی و پایانه ܝܢ / ēn- > īn- برای نشان دادن حالت مطلق گزاره‌ای [خبری] هستند، نولدکه درباره ویژگی رسم‌الخط مندایی مشابه آن (ص ۳۰۶ از سطر ۲۰ به بعد) یادآوری می‌کند: «اگر حالا در صفت جمع مذکر به هنگام تبدیل، پایانه א (ê) برای و در کنار ין (în < ên) پیش آید، دیگر برای حالت مطلق اسم [بدون تنوین و تعریف] بکار نمی‌رود».

۷۶. کارل آرنس (Karl Ahrens)، *عناصر مسیحی در قرآن*، در: ZDMG 84 (شماره‌های جدید، جلد ۹)، لایپزیگ ۱۹۳۰، ص ۴۴، اشاره می‌کند به دانیال ۶:۲۷. در انجیل پشیتا نیز ܩܝܡ (qayyām) آمده و به صورت فعل استفاده شده است: ܩܝܡ ܠܥܠܡܝܢ (qayyām l-ʾālmīn): «*او استوار است = او ابدی است*». در قرآن «**القیوم**» به عنوان صفت [شکل وصفی] آمده و از نظر املائی شبیه ܩܝܘܡܐ (qāyōmā) است. البته این مورد معمولاً به شکل اسم (*به معنی ناظر، مدیر*) مورد استفاده قرار می‌گیرد، ولی *تساروس* به فرهنگ‌نویسان سریانی‌یی اشاره می‌کند که برای آن معادل‌های «**ثابت / قائم**» (ṯabit / qāʾimṭ) را ارایه می‌دهند. به همین دلیل اصطلاح «**الحی القیوم**» (al-ḥayy al-qayyūm /al-qāyōm) یعنی «*سرزنده، استوار*» (به عبارتی معنی این عبارت می‌شود: *فرد زنده استوار*) است.

به نوبه خود ما را در روشن‌ساختن یک اسم که در قرآن آمده و تاکنون به عنوان معما نگریسته شده راهنمایی می‌کند. این اسم از سوره ۷۴، آیه ۵۱ است: **قسورة**، در قرآن امروزی «**قَسْوَرَة**» *qaswara* خوانده می‌شود.

سوره ۷۴، آیه ۵۱

در آیه‌های ۴۹ تا ۵۱ قرآن چنین آمده است:

مَا لَهمْ عَنِ التذْكرَة معْرضينَ / كَأَنهمْ حمرٌ مسْتَنفرَةٌ / فَرَتْ من قَسْوَرَةٍ

مترجمان ما واژه مورد بحث یعنی <u>*qaswara*</u> را در آیه‌های بالا این گونه فهمیده‌اند:

> (پارت، ۴۹۰): ۴۹: «چرا آنها [توضیح: یعنی کافران] از یادآوری [توضیح: یعنی از پیام هشداردهنده قرآن] روی برمی‌گردانند، ۵۰: (ترسان) مانند گورخران رمیده، ۵۱: که از (شیری) قدرتمند فرار می‌کنند؟»

> (Blachère, 625): 49 „Qu'ont-ils eu à se détourner du Rappel (*ta2kira*) 50 comme des onagres effarés 51 qui ont fui devant un <u>lion</u> ? "

> (Bell, II, 619): 50. „What is the matter with them that they from the reminder Turn away; 51. As if they were startled asses Fleeing from a lion?"

> **مکارم شیرازی ۴۹**: چرا آنها از تذکر روی گردانند؟ ۵۰: گویی گورخرانی رمیده‌اند، ۵۱: که از (مقابل) شیری فرار کرده‌اند!

جفری درباره واژه «**قسورة**» (*qaswara*) ابتدا به *طبری* اشاره می‌کند که طبق یک روایت به ابن عباس ارجاع داده می‌شود. جفری این واژه را به عنوان واژه‌ای اتیوپیایی [حبشی] شناسایی می‌کند و می‌گوید که معنی آن «شیر» است. ولی بررسی واژه‌نامه‌ها نشان می‌دهد که چنین واژه مشابهی در آرامی یا اتیوپیایی وجود ندارد. جفری برای توضیح بیشتر در این باره می‌گوید (ص ۳۵):

> «واژه‌ای مانند **قسورة** (در بخش ۷۴، ص ۵۱) امروزه به یک معما تبدیل شده، از این رو شگفت‌آور نیست اگر این واژه برای مفسران آن زمان دردسرهای فراوانی درست کرده باشد. معمولاً معنی آن را "شیر" می‌دانند، و سیوطی از مراجعی نقل می‌کند که این واژه را حبشی می‌دانند. البته چنین

واژه‌ای در زبان اتیوپیایی یا هرگویش دیگرحبشی وجود ندارد ... تا آنجا که معلوم است هیچ نشانه‌ای در زبان‌های دیگروجود ندارد که بتواند به ما کمک کند. شاید ساده‌ترین راه حل این باشد که آن را به مثابه یک آرایه از **قسر** دانست، اگرچه تنوع نظرات و آرا درباره این واژه از سوی مراجع نخستین که آن را واژه‌ای عربی می‌دانند بسیار مورد تردید است».

البته جفری حق دارد. چون این واژه، سریانی–آرامی است. این واژه در *تساروس* (جلد دوم، ستون ۳۶۸۱) زیرواژه ܩܘܣܪܐ (*qusrā*) آمده و فرهنگ‌نویسان سریانی شرقی آن را «*asinus decrepitus*» (یک «*الاغ در حال مرگ*») معنی کردند:

ܩܘܣܪܐ ܚܡܪܐ ܣܒܐ ܕܠܐ ܡܣܝܒܪ ܛܥܢܐ (*qusrā: ḥmārā sāḇā ḏ-lā m- sajbar ṭa^c^nā*)، عربی: **حمار هرم ما یحمل** (الاغ پیری که دیگر قادر به بارکشی نیست).

همچنین مشخص می‌شود که این واژه یک شکل گویشی از ریشه واقعی ܩܨܪ (*qṣar*) است (= عربی "**قصر**" *qaṣura* "*ناتوان بودن، قادر نبودن*"، برخلاف "**قسر**" *qasara* "*مجبور کردن، زیر فشار گذاشتن*"). *تساروس* در زیر همین ریشه یکبار دیگر این اصطلاح را به عنوان شکل دیگری ذکر می‌کند که توضیحات مشابه فرهنگ‌نویسان سریانی شرقی (۷۷) و معادل لاتینی را نیز در بردارد: ܩܘܨܪܐ (*quṣrā*): *asinus e senectute decrepitus qui onus sustinere non possit* (*الاغ پیر و بی‌رمقی که دیگر ناتوان از حمل بار است*).

حال اگر نوع گویش سریانی–آرامی که احتمالاً از طریق قلب Metathesis بوجود آمده است، معنی واقعی اصطلاح قرآنی را اثبات نماید، آنگاه باید اذعان داشت که قرآن شکل کلاسیک‌ترسریانی–آرامی این اصطلاح را حفظ کرده است. این همچنین دقیقاً با *اسم فاعل* که نولدکه به آن پرداخت و در بالا بدان اشاره شد مطابقت دارد. مطابق با ریشه pā^c^ōlā، «**قسورة**» را دیگر نباید qaswara بلکه qāsōrā خواند.

---

۷۷. جالب اینجاست که *لسان* (جلد ۵، ۱۰۴ ب) به ساکنان بصره اشاره می‌کند که می‌باید نام یک فرد مطرود بنام «**ابن قوصرة**» (ibn qawṣara در واقع ibn quṣrā) را اعلام کنند. ابن درید البته این اصطلاح را غیرعربی می‌داند (**لا أحسبه عربیا**). در واقع این اصطلاح امروزه هنوز در گویش‌های سریانی شرقی مدرن ܩܘܣܪܐ qusrā (برای نمونه در نزد طیارهای **Tyārī** عراقی) تلفظ می‌شود که تحقیرانه به معنی «*بی‌عرضه*» است.

درباره معنی این اصطلاح در قرآن باید گفت که مقایسه با الاغ رمیده در رابطه با کسانی که از هشدار قرآن روی برمی‌گردانند، دو وضعیت ویژه را تداعی می‌کند: الف) یا انسان از چیزی که یک خطر واقعی است می‌گریزد (مثلاً از یک «شیر» - که امری‌ست منطقی)، یا ب) انسان از چیزی می‌گریزد که اساساً خطری در آن نهفته نیست. اتفاقاً همین آخری منظور است.

قرآن با این تمثیل می‌خواهد بگوید که در این هشدار هیچ چیز ترساننده‌ای نهفته نیست. از این رو، آن کسانی را که از هشدارهایش فرار می‌کنند با آن کسانی مقایسه می‌کند که نه از یک شیر ترسناک یا حتا از یک الاغ *معمولی* می‌رمند بلکه از یک الاغ پیر، *بی‌رمق* و *در حال مرگ* که هیچ چیز تهدیدآمیزی در آن نیست می‌گریزند.[۷۸]

تا زمانی که سنت عرب اصطلاح «**أحْرف**» (*حروف / نشانه‌ها*) (*aḥruf*) را به عنوان معادلی برای «**قراءات**» (*qirā'āt*)، **خوانش‌ها**، درک می‌کند راه خطایی نمی‌رود. البته به شرطی که این سنت، خوانش‌های متفاوت را نه فقط به دلیل فقدان واکه‌ها بلکه —به ویژه— مرتبط با ناقص‌نویسی متون همخوان [بی‌صدا / صامت] قرآنی درک نماید، یعنی پیش از آن که این متن در طی یک سده تغییر و تحولات در شکل امروزی معتبر خود سرانجام به **یک خوانش** تثبیت گردید.

پیامبر هم نه فقط در خصوص خوانش‌ها بلکه همچنین درباره معنی تک تک آیه‌ها نیز ظاهراً سکوت اختیار کرده بود. از عایشه، جوان‌ترین زن پیامبر، نقل است که:

> «پیامبر —صلی‌الله علیه و سلم— عادت نداشت قرآن را تفسیر کند، بجز چند آیه که جبرئیل به او یاد داده بود».[۷۹]

پس شگفت‌انگیز نیست که حتا نخستین مفسران نمی‌توانستند بدانند که چه چیزی باعث شد *طبری*، نویسنده جامع‌ترین تفسیر عربی قرآن، اعلام کند:

إني لأعجب ممن قرأ القرآن ولم يعلم تأويله، كيف يلتذ بقراءته؟

---

۷۸. در این جا «**قسورة**» (ܩܣܘܪܐ qāsōrā) به عنوان «*شیر*» فهمیده می‌شود، در حالی که واقعاً موضوع بر سر یک الاغ پیر و بی‌رمق است، به همین دلیل هم واژه «**حمار**» (ḥimār) در سوره ۲:۲۵۹ به عنوان «الاغ» برداشت شده در حالی که منظور قرآن از واژه سریانی-آرامی ܓܡܝܪܐ (gmārā) «*کمال*» یک انسان است که [در رستاخیز] از مرگ برخاسته است (نگاه کنید به ص ۱۹۳ به بعد).

۷۹. *طبری*، جلد یک، ۳۷.

«از آن کسی که قرآن را می‌خواند ولی نمی‌تواند آن را تفسیر کند تعجب می‌کنم: [پس] او چگونه می‌تواند از مطالعه قرآن لذت ببرد؟» .[۸۰]

نولدکه اثر دایرةالمعارفی *طبری* (چاپ قاهره از ۳۰ جلد تشکیل شده است) را به عنوان یک نقطه عطف در تاریخ تفسیر قرآن می‌داند. تفسیر *طبری* از نظر مسلمانان یک دستاورد بی‌همتاست:

«این اثر در واقع به دلیل غنا، تنوع و درستی موادی که ارایه می‌دهد آموزنده‌ترین اثر تفسیری‌ست که جهان اسلام عرضه کرده است»[۸۱] در این تفسیر، طبری «برای نخستین بار مواد غنی تفسیر سنتی را گردآوری کرد و بدین وسیله اثر استانداردی آفرید که مفسران بعدی از آن تغذیه می‌کردند و امروزه یک گنجینه باارزش برای پژوهش تاریخی-انتقادی دانش مغرب‌زمین است» .[۸۲]

۸. قرآن پژوهی در باخترزمین

بدون پرداختن به تاریخ پیدایش علوم قرآنی باخترزمین که حدودا از میانه سده ۱۹ شکل گرفت، قصد داریم در این جا به طور مشخص به نتایج آن بخش از پژوهش قرآنی اشاره کنیم که در ترجمه‌های پژوهش‌گران باخترزمین بازتاب می‌یابد. آگوست فیشر در مقاله‌ای با عنوان «*ارزش ترجمه‌های موجود قرآن و سوره ۱۱۱*»[۸۳] یک چشم‌انداز از موضوع ارایه می‌دهد. درباره انجام چنین وظیفه خطیری او می‌نویسد:

«ترجمه قرآن کار آسانی نیست. عرب‌شناسان و دانشمندان پرآوازه‌ای مانند رایسکه، دساسی، فلایشر، د خویه، نولدکه، گلدزیهر و غیره از ترجمه قرآن پرهیز کردند، دست‌کم قسماً. زیرا آن‌ها به دشواری‌های این کار آگاه بودند.

---

۸۰. نقل از *محمود محمد شاکر* در کتابش «*مدخلی بر تفسیر قرآن طبری*»، قاهره ۱۳۷۴ ها / ۱۹۵۵و جلد ۱، ۱۰.

۸۱. تئودور نولدکه، *تاریخ قرآن*، جلد دوم، ص ۱۷۲ به بعد.

۸۲. رودی پارت، در: *دانشنامه اسلام*، جلد چهارم، لایدن، لایپزیک ۱۹۳۴، ۶۲۶ الف.

۸۳. گزارشاتی درباره مذاکرات آکادمی علوم ساکسن لایپزیک. Philolog.-histor.Klasse, 89. Bd., 1937, 2. Heft, S. 3- 9

اکثر مترجمان تاکنونی قرآن، عرب‌شناسان دست‌دوم یا حتا دست‌سوم و چهارم بوده‌اند». (۸٤)

این سخنان، نظر آگوست فیشر در سال ۱۹۳۷ بود. البته در حال حاضر ترجمه‌هایی از عرب‌شناسان درجه اول مانند ریچارد بل انگلیسی، (۸۵) رژی بلاشر فرانسوی (۸٦) و رودی پارت آلمانی (۸۷) عرضه شده‌اند. با این وجود، مترجمان نامبرده علی‌رغم دقت علمی، ترجمه‌هایشان چندان کمکی به فهم بهتر قرآن نکرده است. البته آن‌ها از طریق دستگاه انتقادی‌شان توانستند صرفاً همان مشکلات و دشواری‌هایی را تأیید نمایند که آگوست فیشر بدان اشاره کرده بود. او دشواری‌هایی را که مترجمان با آن دست‌وپنجه نرم می‌کنند این چنین بیان کرد:

۱. در قرآن واژه‌ها و جمله‌های اندکی نیستند که گنگ و چندپهلو هستند.

۲. تأویل اشارات فراوان در قرآن بسیار دشوار است. توضیح آن‌ها در سنت عرب آن‌چنان متناقض و نارساست که در اینجا فقط معیارهای درونی می‌توانند یاری‌رسان باشند.

۳. نبود نظم زمانی و گاهشمارانه سوره‌های قرآن.

۴. نبود یک متن بازمانده [کهن و مطمئن] با علائم خوانش مطمئن. از سوی دیگر، ناقص بودن نگارش قرآن‌های کهن ترامکان خوانش‌های فراوانی را فراهم می‌سازد. به همین دلیل تفاسیر عربی قرآن با یکدیگر بسیار متفاوت است و برای بخش‌های گنگ قرآن تفاسیر گوناگونی را عرضه می‌کند. (۸۸) با این وجود نمی‌توان از کنار این تفاسیر گذشت و از آن‌ها صرف نظر کرد.

از گفته‌های بالا این نتیجه حاصل می‌شود که هیچ کس قادر نخواهد بود قرآن را در

---

۸٤. نقل قول از: *قرآن*، ناشر: رودی پارت (Wege der Forschung, Bd. 326)، دارم‌اشتات، ۱۹۷۵، ص ۷.

85. The Qurʾān, Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs by R. Bell, Vol. i, Edinburgh 1937, Vol. ii, Edinburgh 1939.

86. Le Coran, traduit de l’arabe par R. Blachère, Paris 1966 (1. Aufl. 1947/50, 2. Aufl. 1957).

87. Der Koran, Übersetzung von R. Paret, 2. Aufl., Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1982 (1. Aufl. 1962).

۸۸. طبق نظر بلاشر «گاهی ده‌ها تفسیر» وجود دارد (نک: Introduction au Coran, Paris 1947, S. xxxii).

همه جزئیاتش قطعاً بفهمد. به عکس، یک مترجم باوجدان قرآن مجبور خواهد بود که با پرسش‌های فراوان و برشمردن امکانات تفسیری گوناگون کار کند.[۸۹]

مترجمان نامبرده بالا، به ویژه رودی پارت، توانستند این انتظار را برآورده کنند و همزمان مرزهای قرآن‌پژوهی را آشکار سازند. در این جا باید این امتیاز را برای علم باخترزمین قایل شد که با اتکا به روش تاریخی-انتقادی توانست قرآن‌پژوهی را از انجمادش رها سازد و توانست خدمات بزرگی به این پژوهش بکند البته بیشتر از دیدگاه خداشناسی-تاریخی تا زبان‌شناسی. آثاری که به این کار پژوهشی مربوط می‌شود در آغاز کتاب معرفی شده است.

۹. زبان قرآن

شاید علت ابراز ایرادات درباره مطمئن بودن سنت شفاهی- زیرا *طبری*، همانگونه که در آغاز نقل شد، چندین بار گزارش داده که پیامبر نه درباره خوانش‌های پرسش‌برانگیز و نه درباره معنای تک تک آیه‌ها یا سوره‌ها نظر می‌داده است - به این واقعیت برمی‌گردد که تا کنون در جهان تخصصی درباره زبان قرآن یعنی عربی بودن آن هیچ گونه تردیدی وجود نداشته است. در خود قرآن در ده جا آمده که قرآن به زبان عربی نازل یعنی وحی شده است (سوره‌های ۱۲:۲، ۱۳:۳۷، ۱۶:۱۰۳؛ ۲۰:۱۱۳؛ ۲۶:۱۹۵، ۳۹:۲۸، ۴۱:۳، ۴۲:۷، ۴۳:۳، ۴۶:۱۲).

ولی از آنجا که زبان عربی در زمان پیدایش قرآن هنوز یک زبان نوشتاری هنجاری نبود بلکه از گویش‌های گوناگون تشکیل می‌شد، برای سنت اسلامی طبیعی بود که زبان قرآن را با گویش پیامبر یعنی گویش طایفه‌اش، قریش در مکه، یکسان بداند. این برداشت دلیل خود را نزد *طبری*[۹۰] در آیه زیر می‌یابد (سوره ۱۴:۴):

«وَمَا أَرْسَلْنَا من رسولٍ إلا بلسَان قَوْمه ليبَينَ لَهمْ»

«ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر این که به زبان (یعنی زبانی که او سخن می‌گوید) قومش سخن بگوید تا آنها [مردم قومش] را روشن سازد».

---

۸۹. «*قرآن*»، ناشر رودی پارت، ص ۷ به بعد.

۹۰. *قرآن*، رودی پارت، ص ۲۹.

بیان این سخن البته باید شگفت‌برانگیز باشد زیرا پیامبر- طبق گزارش *طبری* - ظاهراً نمی‌توانسته این زبان را برای معاصرینش روشن کند. همچنین طبری از سعید بن مسَیب، یکی از هفت عالم مدینه (مرگ ۷۱۲)، گزارش می‌دهد که او [پیامبر] چنان در برابر پرسش‌های مرتبط با یک آیه قرآن «*سکوت اختیار کرد که گویی هیچ نشنیده است*» (**سکت كأن لم يسمع**). او به یک چنین پرسنده تشنه‌دانش پاسخ داد: «از من درباره آیه قرآن نپرس، از آن کسی بپرس که ادعا می‌کند که همه چیز [قرآن] بر او آشکار است» - منظور او از آن «کس»، عکرمه[۹۱] (بن ابی جهل) بود (یکی از رفقای پیامبر، مرگ ۶۳۴).

این واقعیت که پس از پیامبر هیچ انسانی نتوانسته آخرین راز این زبان را آشکار کند در سنت اسلامی به این باور منجر گردید که زبان قرآن خاستگاه الاهی دارد و به همین دلیل برای انسان‌ها یک معما باقی خواهد ماند. سنت اسلامی با اتکا به مفهوم «**إعجاز**» (*iʿǧāz*) (بر اساس سوره‌های ۲:۲۳، ۱۰:۳۸ و ۱۱:۱۳) قرآن را به عنوان «معجزه» قلمداد می‌کند، یعنی هیچ انسانی نمی‌تواند آن را تقلید کند. ولی از لحاظ معنایی این می‌تواند به ناتوانی انسان‌ها در فهم قرآن هم برگردد.

هنگامی که ما از «*زبان عربی*» قرآن سخن می‌گوییم، آنگاه این پرسش پیش می‌آید که کدام زبان در هنگام پیدایش قرآن می‌تواند مد نظر باشد. با توجه به این که سنت اسلامی همواره «جستجوی دانش» را ترغیب می‌کرده و با توجه به سخنان مشهور پیامبر مانند «**العلم نور**» [**دانش، نور است**] و «**اطلبو العلم ولو فی الصین**» [*دنبال دانش باشید حتا اگر در چین باشد*]، طبری این‌چنین استنباط می‌کند که زبان‌شناسان (أهل اللسان) اساساً محق هستند این زبان را که قرآن به آن نازل شده (**السان الذی نزل به القرآن**) توضیح بدهند. زیرا بجز اینها [زبان‌شناسان] کسی دیگر در جایگاهی نیست که بتواند از آن شناختی به دست بیاورد (**لا توصل إلی علم ذلک إلا من قبلهم**) و برای توضیح و تفسیر این زبان استدلالات انکارناپذیر و از لحاظ زبان‌شناختی قابل سنجش ارایه دهد (**وأوضحهم برهانا فیما ترجم و بین من ذلک، مما کان مدرکا علمه من جهة اللسان**) و سرانجام این توضیح پایانی را می‌دهد که: حال فرقی نمی‌کند که تأویل‌گر و مفسر چه کسی باشد (**کائنا من کان ذلک المتأول و المفسر**).[۹۲]

۹۱. همانجا، ص ۲۸.
۹۲. همانجا، ص ۴۱.

قصدمان این است که مانند *طبری* تلاش کنیم، متن قرآن را -از یک مرحله زبان حرکت کنیم که از لحاظ زبان‌شناختی بسیار پیشتر آغاز گردید- بگونه‌ای دیگر بخوانیم و خوانشی ارایه دهیم که از خوانش مفسران عرب قرآن، که از یک سو با درک زبان عربی عصر خود و از سوی دیگر با ارجاع به ادبیات عرب کهن انجام داده‌اند متفاوت باشد. در پایان می‌توان داوری کرد که آیا این بررسی زبانی نیز واقعاً به یک درک بهتر از متن قرآن منجر شده یا نه.

۱۰. از ܩܪܝܢܐ (*qəryānā*) [قریانا] سریانی-آرامی تا «قرءان» (qurʾān) عربی

پژوهش پیش روی شما بر این شناخت استوار شده که دانشواژه «**قرءان**» (*qurʾān*) کلید درک زبان قرآن را در خود نهفته دارد. اگرچه زبان‌شناسان عرب در عربی‌بودن واژه قرءان (*qurʾān*) شکی ندارند و آن را یا از ریشه «**قَرَنَ**» (*qarana*) و یا «**قَرَأَ**» می‌دانند،[۹۳] قرآن‌پژوهی باخترزمین از همان آغاز متوجه شد که مفاهیم فرهنگی مانند «**قرأ**» [خواندن] -و در همین راستا نیز «**کتب**» [نوشتن]- نمی‌توانند خاستگاه عربی داشته باشند. تئودور نولدکه در «*تاریخ قرآن*» یادآوری می‌کند:

> «از آنجا که یک واژه فرهنگی مانند "خواندن" نمی‌توان واژه اصیل سامی باشد، بدین خاطر می‌توانیم بپذیریم که این واژه وارد زبان عربی شده است و احتمالاً از شمال ... از آنجا که زبان سریانی در کنار فعل קרא، اسم *qeryānā* را دارد و آنهم به دو معنای ἀνάγνωσις (*خواندن* [اسم فعل]، *بلندخوانی*) و ἀνάγνωσμα (*خوانش*، *مطالعه*)، پس با این توضیحات این احتمال بسیار قوی وجود دارد که دانشواژه «قرآن» یک روند تکاملی از مصدر هم‌معنا را طی نکرده بلکه یک واموا‌ژه از سریانی است که همزمان با صیغه «فعولان» تطبیق داده شده است».[۹۴]

---

۹۳. نک: تئودور نولدکه، *تاریخ قرآن* جلد یک، ص ۳۲، یادداشت ۳.

۹۴. همانجا، ص ۳۳ به بعد. در ضمن تفاوتی نمی‌کند که آیا « fuʿlān » یک صیغه فعل عربی است یا نه. واقعیت این است که شکل اسمی qurʾān، اگرچه فرهنگ‌نویسان عرب آن را به عنوان مصدر رایج qirāʾa ثبت کرده‌اند و در قرآن هم واقعاً در همین کارکرد نیز آشکار می‌شود ←

از زمانی که نولدکه گمان برده بود که سرچشمه واژه «قرآن» سریانی است این نظر تا به امروز در قرآن‌پژوهی باخترزمین آنچنان خود را جا انداخته که اشاره به سرچشمه مسیحی–آرامی آن امروزه در دانشنامه‌های اسلامی معیاری باخترزمین به یک امر روشن تبدیل شده است.[۹۵] این در حالی است که این شناسایی هنوز از سوی مفسران اسلامی، چه در گذشته و چه در حال، نادیده گرفته می‌شود. اروین گراف «قرآن» را به این شکل شایسته تعریف می‌کند:

> «قرآن، طبق ریشه‌شناسی این واژه، اساساً و در حقیقت بیانگر یک متن نیایشی است که برای *بلندخوانی* در آیین دینی به هنگام عبادت خدا، عمومی و خصوصی، مورد استفاده قرار می‌گرفت. از این رو احتمال دارد که نیایش یا به عبارتی ادبیات نیایشی و آنهم ادبیات مسیحی نیایشی که در برگیرنده نیایش‌های یهودی نیز می‌شود، محمد را شدیداً برانگیخته و تحت تأثیر قرار داده است».[۹۶]

واژه قرآن، به عنوان دانشواژه مسیحی، اساساً منطبق است با آن کتاب نیایشی که هنوز در مسیحیت باخترزمین به آن *Lectionarium* (Lektionar) «*گلچینی از کتاب مقدس برای بلندخوانی به هنگام عبادت خدا*» می‌گویند.

اگر حالا بپذیریم که واژه عربی *Qur᾿ān* یک وامواژه مستقیم از واژه *qəryānā* سریانی–آرامی است آنگاه این پرسش طرح می‌شود که تا کجا – طبق گفته نولدکه – تطبیق *Qur᾿ān* با صیغه *fu῾lān* انجام شده است.

در این باره، سنت اسلامی مسئله را روشن می‌کند. *لسان* (جلد اول، ۱۲۸ ب) برای ما گفته‌ای را از شافعی نقل می‌کند که زنجیره روایی آن از مجاهد تا ابن عباس و ابی را دربرمی‌گیرد؛ طبق این روایت، پیامبر «**قرءان**» (*qur᾿ān*) را بدون *همزه*، یعنی بدون آوای انسدادی که پیش از «الف» می‌آید یعنی *qurān* تلفظ می‌کرد. بر اساس علائم «*الف*» و «*همزه*» که به تدریج به عنوان ابزار کمکی خواندن مورد استفاده قرار می‌گرفتند، کلاً پس

← ولی در عمل اصلاً نتوانست خود را در زبان عربی معیار جا بیندازد. خاستگاه غیرعربی را می‌توان از اینجا شناخت که Qur᾿ān در زبان عربی فقط برای نامیدن کتاب مقدس اسلام به عنوان نام خاص فهمیده می‌شود.

۹۵. نک: برای نمونه به «*دانشنامه اسلام*»، جلد ۵، لایدن ۱۹۸۶، مقاله «*قرآن*»، ص ۴۰۰.

۹۶. گاهنامه انجمن شرق‌شناسی آلمان (ZDMG)، ۱۹۶۲، ص ۳۹۶–۳۹۸

از میانه سده هشتم،[۹۷] عرب‌های پسین‌تر که دیگر هیچ گونه آشنایی با تلفظ اصلی پیامبر یعنی *qəryān* نداشتند از این نقطه حرکت می‌کردند که «**قرءان**» (*qur'ān*) بدون همزه باید «**قران**» (*qurān*) تلفظ شود.

آن‌ها البته در این جا این نظر را که در سنت عربی بسیار گسترده بود نادیده می‌گرفتند که همزه در گویش عربی مکه «نرم» تلفظ می‌شد. البته این اصلاً به معنی حذف بدون جانشین همزه نیست، بلکه تحقق آن به صورت «ی» / y نرم صورت می‌گیرد. تلفظ پیامبر که توسط سنت اسلامی مستند شده است می‌باید با تلفظ «**قریان**» (*qəryān*) صورت می‌گرفته، یعنی تلفظی که دقیقاً با تلفظ مسیحیان عرب‌زبان آرامی سوریه و میانرودان مطابقت دارد.

همین را *تساروس* با اشاره به فرهنگ‌نویسان سریانی شرقی این چنین اعلام می‌کند: «ܩܪܝܢܐ (*qərjānā* : *al-qəryān*)؛ *القریان* Ap. lexx. it. ***القراءة . القریان***» (*تساروس*، جلد دو، ستون ۳۷۱۶). در اینجا واکه *e* در *qəryān*، طبق سنت شفاهی سوری‌های شرقی و غربی (معمولاً در یک تک‌سیلاب بسته)، به عنوان «*واکه مخفی*» (*e* واکه بی‌رنگ یا مخفی) متحقق می‌گردد.

تلفظ و نگارش همزه در آوای درونی یا پایانی توسط زبان‌شناسان بعدی عرب برخلاف تلفظ مستندشده پیامبر به این جا منجر گردید که تلفظ اصلی سریانی–آرامی *qəryān* توسط تلفظ عربی‌شده *qur'ān* (طبق الگوی «**فرقان**» / *furqān* < ܦܘܪܩܢܐ *purqānā*) به حاشیه رانده شود.[۹۸]

پیامدهای تغییر شکل نگارش qəryān به qur'ān

نویسه‌گردانی عربی ܩܪܝܢܐ (*qəryā-nā*) از سریانی می‌بایست اساساً «**قرین**» (*qəryān*) تلفظ شده باشد. البته این نوع نگارش تاکنون توسط قرآن‌پژوهی تشخیص داده نشده است. این که در نگارش امروزی «قرءان» (*qur'ān*) هم همزه و هم *الف* ثانوی [پسین‌ساخته] هستند، عموماً پذیرفته شده است. در نسخه ترازمند [رسمی] قرآن، «**قرَنا**» (*qur'ān^{an}*) با پایانه مفعولی آمده که نشانگر ریخت گذشته این واژه در گذشته

۹۷. طبق نظر رژی بلاشر، Introduction au Coran، ص ۹۴، غیرممکن است که زمان این شکل نوشتاری دقیق‌تر مشخص شود.

۹۸. بدین ترتیب نوع « fuʿlān » که نولدکه از آن نام برد، عربی نیست.

است و در دو جای قرآن (سوره‌های ۱۲:۲؛ ۴۳:۲) آمده که نولدکه (برگ‌استرسر-پرِتْسل) (*تاریخ قرآن*، جلد ۳، ص ۴۳)[۹۹] نیز بدانها اشاره کرده است.

با این وجود، حتا اگر دستنوشته‌های بدست‌آمده از قرآن، نگارش آغازین «**قرین**» (*qəryān*) را تا کنون تأیید نکرده باشند، این ریخت نگارشی به دانشواژه سریانی-آرامی اصلی نزدیک است. بنا بر همین پیش‌فرض، در روند دگرگونی نگارش عربی به نگارش معتبر قرآن ترازمند امروزی یعنی «**قرءان**» (*qurʾān*) احتمالاً این چهار مرحله پیموده شده است: ۱) «**قرین**» (تلفظ اصلی: *qəryān*)؛ ۲) نگارش ناقص: «**قرن**» (تلفظ: *qurān*)؛ ۳) نگارش کامل: **قران** (تلفظ مشابه: *qurān*)؛ ۴) با *همزه‌ای* که سرانجام بدان افزوده شده است: «**قرءان**» (تلفظ جا افتاده: *qurʾān*).

مبنای این فرضیه پذیرش این نکته است که در نخستین اصلاحات نگارشی پساقرآنی، زبان‌شناسان عرب [اهل لسان] معنی واقعی دندانه حرف «**یـ**» / y در «**قرین**» (*qərjān*) را دیگر به عنوان نگارش ناقص برای «**یا**» / *yā* نمی‌شناختند. اگر ما روایات عربی را بپذیریم که می‌گویند پیامبر این واژه را «*qurān*» تلفظ می‌کرده، آنگاه می‌بایست نگارش «**قرین**» را «*qarīn*» تلفظ می‌کرد. به همین دلیل، «**یـ**» / y، بدون جانشینی برای آن حذف گردید که سرانجام از آن، نگارش ناقص «**قرن**» با تلفظ *qurān* در مرحله دوم بوجود آمد.

سپس با بکارگیری «الف» به عنوان *مادرخوانش* [**ام‌القراة**] به طور منطقی در مرحله سوم به نگارش کامل «**قران**»[۱۰۰] منجر گردید (با تلفظ یکسان: *qurān*). جاانداختن

۹۹. افزون بر این در زیریادداشت ۳ به دستنوشته‌های کهن قرآن با نگارش «**القرن**» (al-qurān) و «**قرنا**» (qurʾān^{an}) اشاره شده است.

۱۰۰. نک: و. دیم (W. Diem)، مطالعاتی درباره تاریخ آغازین رسم‌الخط عربی، یک. *نگارش واکه‌ها*، در: Orientalia، جلد ۴۸، ۱۹۷۹. دربند ۶۲ (ص ۲۵۲) دیم درزیرشماره ۳. نگارش ۱۰,۶۱ «**قران**» Qurān > Qurʾān می‌نویسد: «در آنجا املاء تغییر نکرده است.» نگارش ۴۳,۳؛ ۱۲,۲) «**قرنا**» Qurānā را در بند ۶۴ (ص ۲۵۳) جزو «نگارش‌های نادری» برمی‌شمرد که انتظار می‌رود در آنها «الف» از نظر ریشه‌شناختی ظاهر گردد». آنچه که پرسش‌برانگیز است نگارش ۴,۱۸ «**السیات**» as-sayyiʾāt <as-sayyiät (کردار پلید) است که به عنوان واژه اصلی [نخستین] قلمداد می‌شود و الف ثانوی [پسین ساخته] در آن گنجانده‌شده، املاء اصلی آن را یعنی «سنیت» به عنوان نویسه‌گردان واژه سریانی-آرامی ܣܢܝܬܐ (sanyāṯā) (*تساروس*، جلد دوم، ۲۶۶۹؛ :Ap. lexx.: plerumque ut subst. usitata, facinora, scelera, vitia; **الذنوب**، ←

همزه سرانجام منجر به این شد که در مرحله چهارم نگارش امروزی و متداول »**قرءان**» یا به عبارتی «**قرآن**» (*qurʾān*) در چاپ امروزی و ترازمند قرآن نهایی گردید.

اگر سنت عربی که می‌گوید پیامبر این واژه را *qurān* تلفظ می‌کرد درست باشد، آنگاه این شناخت به دست می‌آید که خوانندگان قرآن نسل اول دندانه میانی «**یـ**» را در نگارش اصلی «قرین» نه به عنوان « **یـ**» / y یا (*ī*) بلکه به عنوان «الف» کشیده می‌خواندند. نسخه‌برداران بعدی که این «ي» را به عنوان «ى» کشیده می‌فهمیدند، ظاهراً آن را [به تدریج] به عنوان علامت نگارشی نادرست حذف کردند. البته تاکنون روشن شده که این دندانه برای اشاره به واکه کشیده «الف» [آ] در نگارش قرآن (به دلایل ریشه‌شناختی) فقط برای بیان «آ» پایانی ثانوی در ریشه *yāʾ tertiæ* [فعل ناقص] پیش از پسوندها (برای نمونه: **بناها = بنیها** / *banā-hā* در سوره ۷۹:۲۷) بکار می‌رود.

این گمان که دندانه «ی» برای نشان دادن *ā* کشیده نه فقط برای *ā* پایانی ثانوی از افعال *yāʾ tertiæ* [ناقص] پیش از پسوندها [بوده] بلکه در مرحله نخست نگارش قرآن در مواردی نیز استفاده می‌شد، نیازمند تأیید توسط نخستین دستنوشته‌های قرآن نمی‌باشد. به عکس، می‌توان گواه آن را هم اکنون با کمک برخی از واژه‌های کژخوانده شده قرآن امروزی چاپ قاهره بدست آورد. در اینجا شاید نمونه‌های زیر بسنده کنند:

← **القبایح، السیئات** [as-ayyīʾāt کردار شرم‌آور، ناپسند / عادات زشت) را کاملاً عوض کرده است. مبنای این خوانش دستنوشته قرآن ۳۲۸ (الف) می‌باشد که درکتابخانه ملی فرانسه قراردارد: Sources de la transmission du texte coranique, i. Les manuscrits de style ḥiǧāzī, Fr. Déroche u. S. Noja Noseda (Hgg.), Bd. i: ›Le manuscrit arabe 328(a) de la Bibliothèque Nationale de France, Paris (Bibliothèque Nationale de France)‹ 1998.

در برابر املاء «**السیات**» (as-ayyīʾāt) (سوره ۴:۱۸)، «**سیاتکم** (sayyiʾātikum) (سوره ۴:۳۱؛ ۵:۱۲) و **سیاتهم** (sayyiʾātihim) (سوره ۳:۱۹۵) درقرآن قاهره، دستنوشته قرآن درپاریس (۳۲۸ الف) (بدون نقطه گذاری) اینگونه آورده است: **سنیتهم، سنیتک، السنیت**. طبق نوع نگارش قرآن، در املاء این واژه‌ها اصلاً حامل «همزه» نداریم. «*لسان*» این ریشه را هم برای «**شنا**» (šanā) (جلد ۱۴، ۴۴۴ب) و هم برای «**شنأ**» (šanaʾa) (جلد ۱، ۱۰۱ ب به بعد) و هر کدام از آنها را با معنی پایه‌ای «*تنفر داشتن*» آورده است. همچنین نگاه کنید به تئودور نولدکه (Bersträßer-Pretzl)، *تاریخ قرآن*، جلد سوم، که در بخش « Orthographie der Lewis`schen Palimpseste» در بخش ششم (ص ۵۵) که نوع نگارش‌ها را آورده است.

سوره ۴۱، آیه ۴۷

نمونه ۱: ءاذنک (*āḏannāk*^{a})

وَيَوْمَ ينَاديهمْ أَيْنَ شرَكَائي قَالوا اذَنكَ مَا منا من شَهيدٍ

مترجمان نامبرده مفهوم تأکیدشده بالا را طبق درک مفسران عرب[۱۰۱] این‌گونه بیان می‌کنند:

> (پارت، ۴۰۰): «و در روز (قیامت)، هنگامی که او آنها [یعنی کافران] را ندا می‌دهد: "(حالا) کجایند این (به اصطلاح) شریکان من؟ آن‌ها می‌گویند: "ما (بدینوسیله) به تو اعلام می‌کنیم: در میان ما هیچ شاهدی نیست (که حقیقت اظهارات گذشتگامان را بتواند تأیید کند).»
>
> (Blachère, 510): „Sache qu'il n'est, parmi nous, nul témoin."
> (Bell, II, 481): „We protest to Thee, there is not amongst us a witness."
>
> **مکارم شیرازی:** و آن روز که آنها را ندا می‌دهد (و می‌گوید:) کجایند شریکانی که برای من می‌پنداشتید؟! می‌گویند: «(پروردگارا!) ما عرضه داشتیم که هیچ گواهی برگفته خود نداریم!»

هر عرب‌زبانی با احساس زبانی خود بی‌درنگ متوجه می‌شود که جمله پیرو، «اشکال» دارد. این که «**آذن**» (*āḏana*) در این بافت می‌باید «*اعلام کردن / اطلاع دادن*» معنی بدهد یک اختراع ناب مفسران عرب است که نمی‌توانستند این واژه کژفهمیده را طور دیگری توضیح بدهند. در نگارش «اذنک» در حقیقت نقطه بالایی « نـ» نادرست گذاشته شده است. گناه این ناآگاهی آشکارا برگردن خوانندگان عرب پسین در ارتباط با معنی واقعی دندانه « نـ» است که در اصل نقطه‌گذاری‌نشده بود و برای نشان دادن *ā* بکار می‌رفت. اگر سنت شفاهی قطع نمی‌شد، حتماً خوانندگان بعدی عرب این مفهوم را می‌توانستند بازشناسند.

---

۱۰۱. *طبری* (جلد ۱۵، از ص ۱ به بعد) آن را «**آذناك**» (āḏannāk^{a}) می‌خواند و توضیحات زیر را ارایه می‌دهد: «**أعلمناك**» (a^{c}lamnāk^{a}) (ما به تو اعلام می‌کنیم)، **أطعناك** (aṭa^{c}nāk^{a}) (ما از تو اطاعت می‌کنیم)، در اینجا در یادداشت آمده است: «**أطلعناك**» (aṭla^{c}nāk^{a}) معادلی است برای «**أعلمناك**» (a^{c}lamnāk^{a}).

وقتی « نـ» کژخوانده‌شده به عنوان $\bar{a}$ کشیده خوانده شود، آنگاه خوانش »**إذاك**» (*پس،* *سپس*) (در واقع **إذ ذاك** *īḏ ḏāk*) بدست می‌آید که در عربی امروزی به صورت ترکیبی «**إذاك**» می‌تواند نوشته شود (برای نمونه به *فرهنگ‌نامه عربی* ور [Wehr] نگاه کنید). این که ولی عملاً نگارش قرآنی «**إذیک**» به واژه سریانی-آرامی ܗܝܕܝܟ (*hāydēḵ*، *سپس/ پس*) برمی‌گردد و این که آن یک پسین‌ساخته گویشی از آرامی شرقی است (نک: *تساروس*، جلد یک، ۱۰۰۲: کلدانی אדך / *əddāḵ*، عربی: **إذذاك**، نک: **إذاك**) در بررسی‌های بعدی دقیق‌تر بدان پرداخته خواهد شد. طبق این گفته‌ها، بخش واگویه‌شده را باید مانند زیر فهمید:

«در روزی که او آنها را ندا خواهد کرد: "(حال) کجایند شریکان من؟"، سپس آن‌ها پاسخ خواهند داد: "هیچکدام از ما دیگر (به اینها) باور ندارد"».[۱۰۲]

سوره ۶۸، آیه ۱۳

نمونه ۲: عتل (^{c}*utull*)

در این متن، شیوه‌های رفتاری منفی یک کافربرشمرده می‌شوند. در این‌جا به خصوصیتی اشاره شده که در سوره ۶۸ در آیه‌های ۱۳ تا ۱۴ توصیف شده است:

عتلٍ بَعْدَ ذَلكَ زَنيمٍ / أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنينَ

بنا بر درک تردیدآمیز مفسران عرب،[۱۰۳] مترجمان ما این دو آیه مربوط به هم را این چنین برگردانده‌اند:

(پارت، ۴۷۷): «۱۳: و وانگهی او انسانی زمخت (؟) است و (به همه‌جا) دست‌درازی می‌کند (؟) ۱۴: (با توجه به این واقعیت) که او دارایی (بزرگ) و پسران (فراوانی) دارد!»

---

۱۰۲. در عربی تنها «**شهید**» به معنی «**شاهد**» نیست. به عبارتی، ازفنواژه دینی سریانی-آرامی ܣܗܕ (sheḏ) (*گواهی دادن*، در واقع: «*اعتقاد یا ایمان خود را آشکارا اعلام کردن*») سرچشمه می‌گیرد. از همین نیز ܣܗܕܐ / sheḏ «*[فرد]شهید، گواهی دهنده*» اشتقاق می‌شود). به‌عبارتی، فقط واژه عربی «**شهادة**» (šahāda) یعنی «*اعلام اعتقاد یا دین*» استخراج نشده است.

۱۰۳. *طبری*، جلد ۲۹، ۲۳-۲۷.

(Blachère, 608): 13 „arrogant et par surcroît, bâtard! 14 Ne lui obéis pas [*parce*] qu'il est riche et a des fils [*pour le soutenir*]! "

(Bell, II, 597): 13. „Gross, but yet highly-esteemed,(104) 14 Because he has wealth and children."

مکارم شیرازی: ۱۲ علاوه بر اینها کینه‌توز و پرخور و خشن و بدنام است، ۱۳: مبادا بخاطر اینکه صاحب مال و فرزندان فراوان است (از او پیروی کنی).

۱. «تـ» نادرست خوانده‌شده در واژه «**عتل**» (*ʿutull*) تلفظ می‌شود) علت اصلی اظهارات گوناگون مترجمان قرآن ماست (پارت: *انسان خشن*؛ بلاشر: *متکبر*؛ بل: *زمخت*، *بی‌نزاکت*). فقط بلاشر توانسته با حدس و گمان معادل «*متکبر*» را در این بافت جمله تا حدودی درست تشخیص بدهد. معانی «*متکبر*، *مغرور*» واقعاً از خوانش «**عالٍ**» ($^{c}\bar{a}l^{in}$) حاصل می‌شود.

این که خوانندگان عرب پسین آن دندانه را که به عنوان *ā* کشیده میانی کارکرد داشت به‌اشتباه با دو نقطه در بالا (ت) مجهز کردند و به خوانش بی‌معنی «**عتل**» (*ʿutull*) درغلتیدند، این فرض را تأیید می‌کند که سنت شفاهی در زمان تدوین نهایی قرآن دیگر وجود نداشت. در این جا، همین مفهوم واقعاً عربی با همین معنی در حالت مفرد و جمع در چهار جای قرآن آمده است (سورهای ۱۰:۸۳، ۴۴:۳۱؛ ۲۳:۴۶؛ ۳۸:۷۵). البته در آنجا «الف» بعداً افزوده شده به عنوان *مادرخوانش* برای *ā* کشیده، جایگزین دندانه اصلی شد. بدین ترتیب، این فقرات قرآن درست خوانده شدند.

البته در مورد سوره ۶۸، آیه ۱۳ این معنی آشکارا تشخیص داده نشد. خوانش نادرست نگارش اصلی این واژه اساساً به دلیل از میان رفتن سنت شفاهی قابل توضیح است.

همچنین تشخیص داده شد که این دندانه از یک سو بارها نادرست نقطه‌گذاری شده و از سوی دیگر به جای آن دندانه یک «الف» [ا] گذاشته شده است. این تشخیص

---

۱۰۴. یاداشت ۱: „Or ‚adopted' from an ignoble family, which is said to refer to Walīd b. Maghīra. But the word is probably from zanama to mark a well-bred camel by cutting apart of the ear and letting it hang down."

می‌توانـد بـرای قرآن‌پژوهـی و شـناخت برخـی از خوانش‌هـای نادرسـت از اهمیـت برخـوردار باشد. زیرا در حالی که برای قرآن ترازمنـد [رسـمی] می‌توان نقطه‌ها را در ذهـن خـود نادیـده گرفت در مورد «الف» به این سادگی نیست؛ به ویژه ایـن کـه بـه هنگـام بررسـی ایـن «الـف» [ا]، اجـزاء زبـانی هـم عربـی و هـم سـریانی–آرامـی (گـاهی هـم عبـری) بایـد مـورد توجـه قرار بگیرند.

این که بعدها نسخه‌برداران بی‌صلاحیت «الف» را [به جای دندانه] قرار دادند و ایـن رویکـرد منجـر بـه تغییرشـکل واژه‌هـا گردیـد، می‌تـوان گفـت بـا توجـه بـه فقـدان سـنت [شفاهی] یا انتقال ناقص آن، یک پیامد منطقی است.

۲. مترجمـان مـا ماننـد مفسـران عـرب در خصـوص واژه «**زنـیم**» (*zanīm*) دچـار تناقضـات شـدند (پـارت: «*کسـی کـه (همـه جـا) دسـت‌درازی می‌کنـد*»؛ بلاشـر: «*bâtard*»؛ بـل: «*highly-esteemed*»). کژخوانی ایـن واژه باعـث شـده کـه آن را کلاً به عنوان یک اسم فاعل جمع مذکر عبری זֹנִים (*zōnīm*) (*هرزه‌کاران، کسانی که هرزگی کنند*)[۱۰۵] قلمداد کنند. ولی از آنجا که در متن قرآن سخن از یک فرد است چنین شکل جمع عبری نمی‌تواند مد نظر باشد.

ولی در آیه ۱۴ یک نقل قول غیرمستقیم مسئله را روشـن می‌کنـد: **أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ** «*این که او دارایی و فرزندانی دارد*». ولی پیش از این گفته [جمله] یک فعل وجود دارد که باعث خوانش نادرست «زنیم» (zanīm) شده است. در این جا نیز فقدان سنت شفاهی باعث گردید که خوانندگان عرب با این واژه نتوانند کنار بیایند. همین خوانش خودسرانه «**زنیم**» (zanīm) موجب شده معانی تخیلی و عجیب‌وغریبی برای آن ساخته شود، که بازتاب آن را در فرهنگ لغت عربی هـانس ور (Hans Wehr) مشاهده می‌کنیم. او برای این واژه معانی‌ای مانند «*پایین، حقیر، پست؛ حرامزاده، مادرقحبه؛ بیگانه*» اختراع کرده و بدون ارزیابی دقیق ارایه می‌دهد.

در این جا طبعاً نمی‌توان به خوانندگان عرب خرده گرفت که چرا در پس واژه «**زنیم**» نتوانسته‌اند یک شکل فعلی سریانی–آرامی را حدس بزنند. حال بیایید همین واژه را به جـای «**زنیم**»، «**رَتیم**» (ratīm) بخوانیم. آنگـاه ایـن واژه نویسـه‌گردان واژه سـریانی–آرامـی

---

۱۰۵. نـک: و. گزنیـوس (W. Gesenius)، [*فرهنـگ فشـرده عبـری و آرامـی*] Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch، ۲۰۱ ب.

ܪܬܝܡ (*rṯīm*) در حالـت اسـم تغییرنیافتـه / مطلق *Status absolutus* خواهـد بـود. تساروس برای ریشه فعلی ܪܬܡ (*rṯīm*) تعریف زیر را می‌دهد:

„enunciavit, spec. indistincte et submissa voce locutus est“

(اظهار کردن، بسیار ناروشن و آرام سخن گفتن، بیان کردن)

در قرآن، موضوع بر سر یک واژه سریانی-آرامی است که در حالت دستوری اسم مفعول مذکر است ولی در معنا مانند معلوم [فعال] عمل می‌کند، درست همانگونه که نولدکه در «*دستور زبان سریانی*»اش توضیح داده است:

«برخی وجوه وصفی شکل ܦܥܝܠ ($p^{c}īl$) در معنای معلوم (active) به کار برده می‌شوند؛ این قسماً بدین دلیل است که برخی از این أفعال دو مفعول می‌گیرند؛ قسماً تشابه شکلی به همراه خویشاوندی معنایی عمل می‌کند».

درخصوص نمونه‌هایی که نولدکه بیان کرده شاید لازم باشد که این گواهی قرآنی را نیز بیفزاییم. *تساروس* نیز صفت مفعولی مجهول ܪܬܝܡܐ (*rṯīmā*) را به صورت معلوم با «*blæsus, balbutiens*» (*نوک زبانی گویان یا من‌من کنان*) توضیح می‌دهد.

زبان عربی امروز با اصطلاحاتی همچون «**ما رتم بكلمة**»[۱۰۶] (*mā ratama bi-kalima*) (*کلامی نگفت*) و «**الكلام الخفي**»: «**الرتم**» (*ar-ratam*: *آرام سخن گفتن*) که دیگر مورد استفاده قرار نمی‌گیرند خاطره‌ای از این اصطلاح سریانی-آرامی را حفظ کرده است.

پس از این توضیح می‌باید دو آیه ۱۳ و ۱۴ از سوره ۶۸ را به این شکل خواند:

عال بعد ذلک رتیم / ان کان ذا مال وبنین

(*^{c}āl^{in} ba^{c}da ḏālika ratīm / an kāna ḏā māl^{in} wa-banīn*)

و طبق خوانش سریانی-آرامی، این ترجمه به‌دست می‌آید:

«افزون بر این، متکبر، (از این رو) چرندگو (*پرت و پلاگو*)، ۱۴: و او (حتا بدون خدا) ثروت و فرزندانی دارد»!

---

۱۰۶. نک: *لسان*، جلد ۱۲، ۲۲۶ الف؛ همچنین زیر «**رثم**» (raṯama): **الأرثم** (al-arṯam): هو **الذی لا یصحح کلامه و لا یبینه** (*کسی که ناروشن سخن گوید*).

سوره ۱۸:۹

نمونه ۳: الرقیم (*ar-raqīm*)

این اصطلاح، که در قرآن‌پژوهی به عنوان یک مورد ناروشن تشخیص داده شده، آخرین بار توسط جیمز بلامی (James A. Bellamy) در یک جستار[۱۰۷] مورد بررسی قرار گرفت. بلامی که نقطه آغاز خود را یک خطای کپی‌برداری گذاشته بود به جای اسم «**الرقیم**» (*ar-raqīm*) (حدودا «*لوح یادبود*») که در قرآن ترازمند [رسمی] آمده، خوانش «**الرقود**» (*ar-ruqūd*)(*[جوانان] در خواب*) را پیشنهاد کرد. در متن قرآن این آیه چنین است:

أَمْ حَسِبْتَ أَن أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرقيم كَانوا منْ آيَاتنَا عَجَبا

پارت آیه بالا را این چنین ترجمه کرده است:

«یا فکر می‌کنی که [تعبیر «الرقیم» بسیار ناروشن است] مردم غار و لوح [الرقیم؟] (یکی) از علائم ما بودند که می‌باید درباره آنها تعجب کرد؟»

مکارم شیرازی: آیا گمان کردی اصحاب کهف و رقیم از آیات عجیب ما بودند؟!

به نظر بلاشر (۳۱۸) «**الرقیم**» نام یک مکان است و برای اثبات آن ما را به توضیحات متناقض مفسران ارجاع می‌دهد. بل (جلد یک، ۲۷۵) نیز همین نظر را دارد و این یادداشت را می‌افزاید (یادداشت ۱):

«نظرات درباره شناسایی و تعریف واژه الرقیم بسیار با هم متفاوت هستند. به نظر برخی این واژه نام یک کوه یا روستایی است که به آنها مربوط می‌شود. برخی دیگر براین نظرند که نام یک سگ است. تاری (Torry) بر این نظر است که این واژه یک خوانش نادرست از دسیوس (دقیانوس) است که با حروف عبری نوشته شده است؛ ای، جی. براون، *مطالعات شرقی*، ص ۴۵۹.»

این ایده که برای معرفی افسانه هفت‌مرد درخواب یک اصطلاح متناسب باید پیدا کرد درخود امر درستی است. جیمز بلامی برای خوانش «**والرقیم**» مورد مشاجره مقدمتاً

---

۱۰۷. در: Journal of the American Oriental Society 111.1، ۱۹۹۱، ص ۱۱۵–۱۱۷.

یک سلسله اصلاحات در نگارش این واژه پیشنهاد می‌کند: ۱) حذف حرف ربط «و» به عنوان چیزی زائد، ۲) حذف میانجی «ی» / *ī* به عنوان چیزی که از روی بی‌دقتی یا لکه بوجود آمده، ۳) تغییر «م» پایانی به یک «و» و ۴) گنجاندن یک «د» که احتمالاً حذف شده است.

بدین ترتیب با توجه به این تغییرات، ما خوانش «**رقود**» (*ruqūd*) (*درخواب بودگان*) را خواهیم داشت که در آیه ۱۸ نیز ثبت شده و جمع «راقد» (*rāqid*) ([*یک انسان*] *درخواب*) می‌باشد. به سخن دیگر، یعنی به جای خوانش «اصحب الکهف و الرقیم» (*مردم غار و لوح*)، می‌باید آن را «**اصحب الکهف الرقود**» (*مردم خوابان در غار/ مردمی که غار خوابند*) بخوانیم. البته جیمز بلامی این توضیح خود را که در ابتدا منطقی به نظر می‌رسد از طریق چهار اصلاح پیشنهادی در یک واژه که کلاً از پنج حرف تشکیل شده (صرف نظر از حرف تعریف معین «ال») به نوعی ضایع می‌کند. البته اگر در اینجا ما فقط یک حرف را تغییر می‌دادیم آنگاه می‌توانستیم به اصل *lectio difficilior* [«*خوانش دشوارتر قوی‌تر است*»] وفادار باقی بمانیم. کلید گشایش راز را در این‌جا آن دندانه یا «ی» میانی به دست ما می‌دهد که البته بلامی به عنوان خطای نسخه‌برداری یا لکه ارزیابی کرده بود، در حالی که این همان «الف» کشیده است.

اگر چنین باشد آنگاه فقط شاید لازم باشد که ما آن «م» پایانی نادرست خوانده شده را «د» بخوانیم. کسانی که با دستنوشته‌های حجازی و کوفی آشنا هستند به‌خوبی می‌دانند که «م» پایانی بدون زائده یعنی بدین شکل « مـ» نوشته می‌شد.

مطالعه دستنوشته‌های کهن قرآن می‌تواند در این‌جا برای روشن‌سازی موضوع به ما یاری رساند. گاهی شباهت میان «م» پایانی با «ر» که به «د» شبیه است می‌تواند موجب چنین خوانش نادرستی بشود، مانند پاره‌های قرآن سمرقند که به خط کوفی است. ولی از آنجا که نگارش کوفی «ر» و «د» پایانی کاملاً واضح و قابل تفکیک‌اند به همین «ر» و «د» را نمی‌توان با هم اشتباه گرفت. از این رو، ابتدا باید یک چنین اشتباه گرفتنی [«ر» و «د»] به عنوان خطای نسخه‌برداری اثبات گردد. پس می‌توان این خطا را به یک مرحله بسیار عقب‌تر برد، یعنی هنگامی که این واژه از سریانی (نگارش سرتا *Serṭā*) به عربی نویسه‌گردان شد. زیرا در سریانی حرف «د» [ܕ] و «ر» [ܪ] فقط توسط یک نقطه در بالا و پایین از یکدیگر تفکیک داده می‌شوند وگرنه شکل آن‌ها کاملاً همسان است. در ادامه همین بررسی یک سلسله از این نویسه‌گردانی‌های نادرست که در قرآن ترازمند کنونی

باقی مانده‌اند را نشان خواهیم داد. با وجود این، مقدمتاً لزومی ندارد که علت کژخوانی این واژه را جابجایی «د» و «م» پایانی بدانیم. احتمال قوی‌تر این است که نسخه‌برداران پسین عرب این دندانه، یعنی «یـ» را دیگر به عنوان *ā* کشیده نمی‌توانستند تشخیص بدهند.

نسخه‌برداران که «یـ» را به عنوان «ی» کشیده، *ī*، تعبیر می‌کردند، به ناچار این واژه را «الرقید» می‌خواندند، یعنی شکلی از یک واژه که اصلاً در عربی وجود ندارد. از این رو، نخستین بدیل برای معنی بخشیدن به این واژه این بود که از «د» پایانی یک «م» بسازند که نتیجه آن «**والرقیم**» (*wa-r-raqīm*) شد. با این که این خوانش هم چندان بامعنا نبود ولی دست کم در عربی شاهد و گواه داشت. در موارد تردید، چنین واژه‌های تعریف‌ناپذیر این امتیاز را داشتند که بدون سنجش به عنوان نام‌های خاص یا مکان تعبیر شوند، موردی که تفاسیر مربوطه نیز نشان می‌دهند. روش مشابه تفسیر که توسط زبان‌شناسان عرب بکار بسته می‌شد بلافاصله مورد توجه آن کسی قرار می‌گرفته که بویژه با ادبیات کهن عرب سروکار داشته است.

اگر ما به جای «**والرقید**»، «**والرقاد**» بخوانیم آنگاه مشکل حل می‌شود. *لسان* (جلد سه، ۱۸۳ الف) «**الرقاد**» را به عنوان شکل اسمی «**رَقَدَ**» (*raqada*) (*خوابیدن*) اینگونه توضیح می‌دهد: **النوم** (*an-nawm*)(*خواب*). اگر این گونه بخوانیم، آنگاه سوره ۱۸، آیه۹ چنین خواهد بود:

ام حسبت ان اصحب الکهف و الرقاد کانوا من ایتنا عجبا

«فکر می‌کنی که مردم غار و خواب از نشانه‌های ما شگفت‌انگیز بودند؟»
[... مردمی که در غار زندگی می‌کردند و در خواب بودند .../م]

نمونه ۴: التورية (*at-tawrāt/ al-jawrīja*)

برای تشخیص *ā* کشیده با یک دندانه (یـ) در میان یک واژه، بروکلمان از واژه «**تورية**» (*tawrāt*) (Thora) (*دستور زبان عربی*، بند ۲، د؛ و یادداشت ۲، برگ ۷) به عنوان تنها استثنا نام می‌برد. از سوی دیگر، تئودور نولدکه در *تاریخ قرآن* [۱۰۸] تلفظ آن را «**تورية**» (*tawrīja*) گمان کرده است. و. دیم (W. Diem) در «*مطالعاتی درباره تاریخ نخستین*

---

۱۰۸. «*تاریخ قرآن*»، گوتینگن ۱۸۶۰، ص ۲۵۵.

رسم‌الخط عربی»[۱۰۹] با نظر نولدکه به مخالفت برخاست و شرح دقیق‌تری از خوانش سنتی *tawrāh* را نادرست می‌دانست (برگ ۲۴۹).

او اشتقاق از واژه عبری تورا תּוֹרָה (*tōrā*) را که جفری[۱۱۰] و هوروویتس[۱۱۱] با استناد به ولهاوزن مدعی بودند رد کرد. ولهاوزن[۱۱۲] انتظار داشت که عربی *Torah* به عنوان معادلی برای پایانه مؤنث عبری *ā* باشد. در حالی که تلفظ قرآنی با *yāʾ* که ک. فلرز[۱۱۳] در آن یک إماله از *ā* به *ē* به عنوان شکل جنبی توراه (*Torah*) می‌دید در نگارش عبری תּוֹרָה نمونه‌ای ندارد.

او در مخالفت با به میان کشاندن واژه یهودی-آرامی یا آرامی אוריתא (*ōrājtā*) که توسط شوالی[۱۱۴] و کوبرت[۱۱۵] و فیشر[۱۱۶] پیشنهاد شده بود و همچنین علیه «شکل ترکیبی» پیش‌فرض תוריזא (*tōrājtā*) که گویا واژه عربی «**التورية**» (*at-tawrīja*) از آن پدید آمده، استدلال می‌کند که در این مورد شکل عربی آن می‌باید در حالت نهایی *tawrāyah* باشد و نه نگارش متداول *tawrāh*.

و. دیم تصور می‌کند که راه حل را در تشخیص گ. دالمن[۱۱۷] یافته است. بنا بر نظر دالمن در یک بخش از گویش‌های یهودی-آرامی «پایانه نصب – *āytā* برای مؤنث یک *ā* کوتاه‌شده و تبدیل واکه مرکب *ay* به واکه ساده *ē* می‌باشد.» از این شکل (- < *āytā*-) (*aytā* < *ētā*-) که در گویش‌های آرامی شرقی نیز رایج است، واژه *tawrāh* پدید آمده است که همین به نوبه خود از یک شکل فرضی آرامی **tōrājtā/*tōroyjtā/*tōrēṯā* برآمده که در عربی تنها گزینه ممکن با پایانه *āh* است.

---

۱۰۹. «*نگارش واکه‌ها*»، در: Orientalia، جلد ۴۸، ۱۹۷۹، ص ۲۰۷-۲۵۷، درباره «**التوریه**» (at-tawrāh): ص ۲۴۸-۲۵۰.

۱۱۰. «*واژگان بیگانه* [در قرآن]»، ص ۹۵ به بعد.

۱۱۱. «*پژوهش‌هایی درباره قرآن*» (Koranische Untersuchungen)، ص ۷۱.

۱۱۲. «*طرح‌ها و آماده‌سازی‌ها ۶*» (Skizzen und Vorarbeiten 6) برلین ۱۸۹۹، ۲۵۹.

۱۱۳. «زبان عامیانه و زبان نوشتاری»، ۱۰۲.

۱۱٤. «*تاریخ قرآن*»، جلد ۳، ۴۰، یادداشت ۳.

۱۱۵. «*درباره رسم‌الخط عربی*»، ص ۳۳۱.

۱۱٦. برونو فیشر (Brünnow Fischer)، کرستوماتی عربی (Arabische Chrestomatie)، فهرست اصطلاحات.

۱۱۷. گ. دالمن (G. Dalman)، *دستور زبان آرامی یهودی-فلسطینی* (لایپزیک ۱۹۰۵)، ۱۹۳.

صرف‌نظر از این که و. دیم برای این شکل فرضی سندی ارایه نمی‌دهد، او متوجه نشد که برای پایانه نصب [پسوند نسبت] *āytā* / *āyā* مؤنث در عربی یک ساختار دیگر با پایانه *īya* وجود دارد که بارها نیز مستند شده است. مشابهاتی مانند واژه‌های سریانی–آرامی ܝܘܡܝܬܐ (*jawmāytā*)= عربی «**یومیة**» (*jawmīya*)(*روزانه*)، ܒܪܝܬܐ (*barrāytā*)= **بریة** (*barrīya*)(*بیرون، در بیرون شهر*)، ܓܘܝܬܐ (*gawwāytā*) (*درون، در درون*)= **جویة** (*ğawwīya*)(*مربوط به جو یا هوا*)،[118] فقط چند نمونه رایج می‌باشند. در قرآن در سوره ۱۹، آیه ۲۶ برای واژه سریانی–آرامی ܐܢܫܝܐ (*[a]nāšājā*)، واژه عربی «**انسیا**» (*insīyā*) به عنوان یک نمونه دیگر برای پایانه مذکر هم‌ارز مشاهده می‌شود، هرچند که در این جا می‌توان ادعا کرد که ضرورت قافیه بوده است.

اگر بنا بر استدلال و. دیم این واژه از واژه عبری תּוֹרָה *tōrā* وام گرفته نشده باشد، آنگاه برای نگارش قرآنی «**توریة**» (تلفظ معتبر قرآن ترازمند: *tawrāt*) باید خوانش دیگری بجز آن خوانش پیشنهادی در نظر گرفت. اگر ما از فنواژه سریانی–آرامی ܐܘܪܝܬܐ (*ōrāytā*) آغاز کنیم، آنگاه مقدمتاً می‌باید پایانه عربی *īyā*- که تئودور نولدکه گمان برده بود را تأیید کرد.

دندانه تـ / *t* که در سنت عرب بعدها با دو نقطه در بالای آن مجهز گردید نمی‌تواند به عنوان خوانشی مطمئن اعتبار داشته باشد، زیرا «شکل ترکیبی» *tōrāytā* را –که از یک آوای آغازین عبری و یک آوای انتهایی سریانی–آرامی ساخته شده است– نمی‌توان در جایی یافت. ولی املاء عربی «**توریة**» بیشتر تأییدگر این است که واژه سریانی–آرامی ܐܘܪܝܬܐ (*ōrāytā*) را می‌توان به عنوان الگو پذیرفت. و اگر چنین باشد آنگاه ترانویسی عربی «**اوریة**» (*awrīya* / *ōrīya*) برایمان قابل تصور خواهد بود. با توجه به این نکته، چگونه می‌توان آوای آغازین تـ / *t* در واژه «**توریة**» را توضیح داد؟

تئودور نولدکه در «*جستارهای نوین درباره زبان‌شناسی سامی*» توضیح منطقی‌ای برای آن ارایه می‌دهد. او در بخش «تغییر آوای آغازین و (*w*) یا همزه (Hamza) و ی (y)» (برگ. ۲۰۲ تا ۲۰۶) نمونه‌هایی از عبری، آرامی و عربی به دست می‌دهد. او در برابر «**آسن**» (*ʾāsin*) آمده در قرآن (سوره ۴۷:۱۵) برای نمونه، شکل دیگری از آن یعنی «**یسن**»

۱۱۸. تغییر معنی واژه سریانی–آرامی ܓܘܐ (gawwā) (*چیز درونی*) به واژه عربی «**جو**» (ğaww) (*هوا، آتمسفر*) منجر به این شد که در عربی کلاسیک معنی نادرست این اصطلاح که در سوره ۱۶:۷۹ آمده است جا بیفتد (نک، ص ۲۲۳ به بعد).

(*yāsin*) را نـام می‌بـرد. او نمونـه‌های دیگـر را در یـک فهرسـت جمـع‌آوری کـرده و ارایـه می‌دهد: **أتم / يتم** (*atam/yatam*)، **أتن / يتن** (*atn/yatn*)، **أصر / يصر** (*aṣar/yaṣar*)، **أفن / يفن** (*afan/yafan*).

در سـریانی–آرامـی در حـوزه نام‌هـای خـاص چنـدین نمونـه وجـود دارد. در مرتبـه نخست به تلفظ آشنا و رایج مسیح (Jesus) نگاه کنیم که به اشکال $Yešū^{c}$ (سریانی غربـی) و $ʾĪšō^{c}$ (سـریانی شـرقی) نوشـته می‌شـوند. همچنـین می‌تـوان بـه ܐܘܪܫܠܡ (ʾ*Ūrišlem*) (*اورشلیم*) در سریانی و ܝܪܘܫܠܡ (ʾ*Īrušlēm/Yīrušlēm*) در فلسطینی–مسیحی اشاره کرد. در اینجا توضیح فرهنگ‌نویسان سریانی درباره نام سریانی– آرامی Jordan (اردن) جالـب می‌باشـد؛ *تسـاروس* (جلـد یـک، ۱۵۸۴) ایـن واژه را این‌چنـین توصیف می‌کند: ܝܘܪܕܢܢ (*Yurdnān*): ܐܘܪܚܬܐ ܐܘܪܕܢܢ (یعنی: ʾ*Urdnān*): ܗ : (یعنـی): ܢܘܗܪܐ ܕܢܚ ܠܢ (nuhrā d̲naḥ lan) (نور بر ما ظهور کرده است) گونه عربـی آن ایـن چنین است: الأردن (al- ʾUrdunn).

سـرانجام در خـود قـرآن هـم یـک نمونـه دیگـر بـا نـام خـاص «**یـاجوج**» (*yağūğ*) (سـوره‌های ۱۸:۹۴ و ۲۱:۹۶) می‌یـابیم کـه آوای آغـازین آن، «y» [ی] بـه‌جای «آ» (*a*) در نگارش سریانی–آرامی نشسته است، ܐܓܘܓ (*Agōg/Aggōg*).[۱۱۹]

درباره نوع نگارش «یاجوج» (*Yağūğ*) و «ماجوج» (*Mağūğ*)

بـا ایـن دو نـام در قـرآن یـک نمونـه دیگـر بـرای بکـارگیری «الـف» بـه عنـوان *مـادرخـوانش* [**ام‌القـراة**] *mater lectionis* (حـرف واکـه) در دسـت داریـم کـه بـرای «ا» *a* کوتـاه مـورد استفاده قرار گرفته است. زمانی که آرتور جفری (همانجا، ۲۸۸) در این «الف» یک «آ» *ā* کشـیده می‌بینـد، بـدین معنـی اسـت کـه او در قـرآن ترازمنـد قـاهره ایـن حامـل همـزه را نیـز مشاهده می‌کند و این واژه‌ها را چنین می‌خواند: *Yaʼğūğ wa-Maʼğūğ*.

علیه چنین خوانشی می‌توان گفت: الف) در تلفظ سریانی–آرامی *a* در هر دو مورد کوتـاه اسـت، ب) نگـارش نـاقص بـدون «الـف» در طومـار قـرآن اصـلی ۲۱۶۵ (Korankodex Or. 2165) در کتابخانه بریتانیا که اخیراً کپی آن منتشر گردید نشان

۱۱۹. نک: *تساروس*، جلد ۱، ۲۳

می‌دهد که در هر دو سوره[۱۲۰] (**سوره ۱۸:۹۴** / Folio 47a, 18، **سوره ۲۱:۹۶** / Folio 58a, 2)[۱۲۱] «**یجوج**» (*Yağūğ*) و «**مجوج**» (*Mağūğ*) نوشته شده است؛ پ) این تلفظ در زبان محاوره‌ای امروزی در خاور نزدیک که در آنجا این دو نام به عنوان *جفت استاندارد* یا*کلام مضاعف* (geflügelte Worte) رایج است نیز تأیید می‌شود.

برای «الف» کوتاه در میان واژه، مقدمتاً واژه «**مائدة**» به عنوان یک نمونه، که در قرآن قاهره *mā ʾida* تلفظ می‌شود، بسنده می‌کند. ولی این واژه در گویش عرب‌های شمال میانروادن امروزه هنوز «**مایده**» *mayda* تلفظ می‌شود. از این رو، نوع نگارش قرآن می‌باید *mayda* باشد.[۱۲۲]

درباره تفسیر نوینی از نوع نگارش

تورية (TawrāhTawrāt) = يورية (Jrīja /Jawrīja)

با تکیه دوباره به نام «**یجوج**» که در قرآن با یک «ی» / y آغازین آمده، در اینجا یک نمونه مشابه برای نوع نگارش سریانی واژه ܐܓܘܓ خواهیم داشت (= عربی «**أجوج**» *Ağūğ*) که می‌تواند یک «ی» / y آغازین برای نوع نگارش قرآنی «**يورية**» (*Jawrīya*) را برای واژه سریانی-آرامی ܐܘܪܝܬܐ (*Ōraytā*)(*Awrīya/Ōrīya/Ūrīya*) موجه جلوه دهد.

---

۱۲۰. *تساروس*، جلد ۲، ۲۰۰۳، برای ܡܓܘܓ دو گونه واکه ارایه می‌دهد (Māgōg/Magōg و Magōg/Māggōg) که البته آخری غالب است.

121. F. Déroche u. S. Noja Noseda (Hgg.), Sources de la transmission manuscrite du texte coranique. i Les manuscrits de style ḥiğāzī. Volume 2, tome i. Le manuscrit Or. 2165 (f. 1 à 61) de la British Library, Fondazione Ferni Noja Noseda, Lesa 2001.

۱۲۲. تئودور نولدکه در «*جستارهای نوین درباره زبان‌شناسی سامی*» استراسبورگ ۱۹۱۰، ص ۵۴ به بعد، تلفظ آن را mā ʾida می‌داند، اگرچه او می‌افزاید: «این واژه سپس به طور معمول در «**میدة**» (mayda) خلاصه شده است» که در واقعیت متناسب با تلفظ قرآنی است. البته در این میان نولدکه دیگر وامگیری این واژه از زبان اتیوپیایی (نک: آرتور جفری، «*واژگان بیگان*»، ۲۵۵) را با تردید می‌نگرد و در آخر اضافه می‌کند (۵۵): «سرانجام کاملاً مشخص نیست که این واژه اتیوپیایی ریشه سامی داشته باشد.» همین باعث تلاش‌های نوین برای تفسیر معنی این واژه گردید: مانفرد کروپ (Manfred Kropp)، Viele fremde Tische, und noch einer im Koran، (*بسیاری میزهای بیگانه، و هنوز یکی در قرآن*): *درباره ریشه‌شناسی واژه اتیوپیایی و عربی*. در: Oriens Christianus، ص ۸۷، ۲۰۰۳، ۱۴۰-۱۴۳.

در نخستین چاپ این پژوهش این خوانش مستدل به علت غیرقابل اثبات بودنش متوقف شد. در این اثنا این خوانش نه فقط از طریق نمونه مشابه ذکرشده در بالا شده روشن شده بلکه افزون بر این با اتکا به *دستور زبان مندایی* نولدکه[(۱۲۳)] اثبات می‌گردد. نولدکه در بخش نخست «*درباره خط و آواشناسی*» در زیر پاراگراف ۶ (ص ۷) یادآوری می‌کند ۳):

> «آواهای آغازین با u، o عبارتند از: עו: עוראיתא = אוריתא (*Ōrajtā*)
> «Thora»؛ עור = אור (نام بدترین شیطان، از عبری אור (*’ūr*) «آتش»)...
> این עו می‌تواند تحت شرایطی همچنین ew، iw تلفظ شود... »

این که طبق این ارزیابی עוראיתא نه فقط *Ōraytā* بلکه تحت شرایطی *Jōraytā* می‌تواند تلفظ شود، فرهنگ لغت مندایی[(۱۲٤)] آن را نشان می‌دهد.

در آنجا (ص ۱۹۱ الف) نمونه‌ای که نولدکه آورده، یعنی עור، به طور آلترناتیو زیر هر دو تلفظ‌ها عرضه شده است: YUR = II AUR (= ’ur II) *درخشیدن*؛ افزون بر این: «YWR = AWR (= ^{c}wr) *کورکردن* [با نور]. گواه دیگری برای ی / y آغازین است که نولدکه در «*دستور زبان مندایی*» (۶۲ و ۶۵) با نگارش יורא (*yōrā/yūrā*) «*درخشش*» به ما عرضه می‌کند.

با در دست داشتن این گواه‌ها، سنت نگارش مندایی یکبار دیگر به ما کمک می‌کند تا معمای نگارش قرآنی «تورية» را حل کنیم. طبق موارد گفته شده می‌توان حالا مطمئن بود که این نوع نگارش نه دیگر *Tawrāh/Tawrāt* بلکه *Yawrīya/Yōrīya/Yūrīya* باید خوانده شود.

آنچه این خوانش را قطعی می‌کند نه فقط آن ی / y آغازینی است که در قرآن‌پژوهی گمان برده می‌شد بلکه به ویژه آن پایانه «یه» است که نولدکه در آن به درستی تلفظ *īya* را حدس زده بود. زیرا این استدلال که در چاپ نخست این پژوهش به نفع خوانش *Tawrāh/Tawrāt* آورده شده بود و به تبع آن دندانه یکی مانده به آخر به عنوان «*مادر خوانش*» نگریسته می‌شد نادرست است، زیرا پایانه h / ه درست همین کارکرد را به عهده دارد. به عبارتی، آمدن پی در پی دو «مادر خوانش» برای یک کارکرد با قواعد سنت نگارش آرامی و قرآنی سازگار نیست. از این رو، پایانه *īya* قابل تأیید است.

---

۱۲۳. تئودور نولدکه، *دستور زبان مندایی*، هاله / زاله ۱۸۷۵ (چاپ بعدی دارمشتات ۱۹۶۴)

۱۲٤. ای. اس. دورور (E. S. Drower)، A Mandaic Dictionary، آکسفورد ۱۹۶۳.

با توجه به این خوانش نادرست اسم که عملاً باید نامی آشنا فرض شود این پرسش طرح می‌شود که چگونه خوانندگان عرب توانستند به یک چنین تفسیر نادرستی در خصوص نوع نگارش قرآن برسند. پاسخ به این پرسش فقط می‌تواند این باشد که آنها به دلیل نبود سنت شفاهی از معتمدین یهودی شنیده‌اند که این مفهوم به عبری تورا / *Tōrā* نام دارد، اگرچه این واژه، در یهودی-آرامی (مانند سریانی-آرامی) אורייתה (*Ōraytā/Ōrētā*) (אורייה / *Ōrayyā/Ōrīyā*) تلفظ می‌شود.[۱۲۵]

این که مفسران عرب این خوانش را به نگارش و تلفظی دیگر برگرداندند یادآور اصل انجیلی כְּתִיב / *kṯīḇ* (اینگونه *نوشته*) و קְרֵי / *qrē* (آنگونه *خوانده*) می‌باشد. به نظر می‌رسد همین راه را جفری نیز طی کرده است. او —صرف نظر از این که ۱۸ بار در قرآن قاهره نگارش «**التورية**» آمده است- این واژه را در ترانویسی عربی مدرن (توراة / *Tawrāt*) پیشنهاد می‌کند ولی *Tawrāh* می‌خواند. همچنین جفری شتابزده به آن دسته از پژوهشگران غربی حق می‌دهد که این واژه را یک وامواژه از عبری قلمداد کرده بودند، در حالی که توضیحات فرانکل را که گمان می‌کرده این واژه یک وامواژه آرامی است را رد کرد با این که نظر فرانکل به حقیقت نزدیک‌تر بود.[۱۲۶]

احتمالاً تئودور نولدکه با شناخت جامعی که از گویش‌های آرامی، به ویژه مندایی، داشت از این صلاحیت برخوردار بود که معمای این نگارش قرآنی را حل کند، البته اگر او دقیق‌تر به متن قرآن می‌پرداخت.

---

۱۲۵. نک: میشائیل سوکولوف (Michael Sokoloff)، A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic، رامات-گان، چاپ دوم ۱۹۹۲، ۴۲ب.

۱۲۶. جفری اینگونه می‌نویسد (همانجا ۹۶): «پژوهشگران غربی از دوره مرسای (Marraci)، پرودروموس Prodromus، I, 5، آن را به عنوان یک وام مستقیم از عبری شناسایی کردند (ملاحظه: همچنین د ساسی، JA، ۱۸۲۹، ص ۱۷۵؛ گایگر ۴۵، فون کرمر، Ideen، ۲۲۶ ن؛ پاوتس، Offenbarung، ۱۲۰ ن. ۱؛ هیرشفلد، Beiträge، ۶۵؛ هوروویتس، KU، ۷۱؛ JPN، ۱۹۴؛ مارگولیو، ERE، x، ۵۴۰) و دیگر احتیاجی به بحث درباره امکان ریشه آرامی آن توسط فرانکل، *Vocab*، ۲۳ نیست (یادداشت ۳: فیشر، Glossar، ۱۸ الف، با این حال، پیشنهاد می‌کند که این احتمالاً یک شکل ترکیبی از عبری תורה (Tōrā) و آرامی אוריתא (Ōraytā) می‌باشد؛ مقایسه کنید با آرنز، ZDMG، Ixxxiv، ۲۰، و تاری Torry، Foundation، ۵۱). این واژه بی‌تردید در عربیا پیش از زمان پیامبر به خوبی شناخته شده بود، نک: ابن هشام، ۶۵۹».

نمونه ۵: درباره نوع نگارش ابرهیم

(Ibrāhīm = Abrāhām) [۱۲۷]

خوانندگان عرب با این نام برعکس عمل کرده‌اند: در حالی که آنها در نگارش «**التورية**» در دندانه یکی مانده به آخر یک مادر خوانش برای «آ» / *ā* می‌دیدند (بجای y یا *ī*) ولی در نوع نگارش **ابرهیم** به جای آن که در دندانه یکی مانده به آخر باز هم یک «آ» / *ā* ببینند، یک «ی» / *ī* کشیده تشخیص دادند. شگفت‌انگیزی این تشخیص دوچندان می‌شود وقتی بدانیم که نام *Abrāhām* قاعدتاً می‌بایست یک نام معمول و رایج بوده باشد.

این که با نگارش «**ابرهیم**»، خوانش ابراهام / *Abrāhām* مد نظر است، قرآن چاپ قاهره در ۱۵ جا با نگارش ناقص «**ابرهم**» (*Abrhm*) آن را تأیید می‌کند. این نگارش، شکل عبری و سریانی-آرامی אַבְרָהָם / ܐܒܪܗܡ را وفادارانه بازتاب می‌دهد و باید به عنوان *Abrāhām* خوانده شود. [۱۲۸] نگارش قسماً کامل «**ابرهیم**» در قرآن چاپ قاهره در ۵۴ جا می‌آید. این که در اینجا نه نخستین «آ» / *ā* کشیده بلکه دومی توسط یک دندانه مشخص شده می‌توان این گونه توضیح داد که نویسندگان قرآن بدینوسیله می‌خواستند هجای تکیه‌دار (*Abrāhām*) را برجسته و تأکید کنند.

سوره ۱۲ آیه ۸۸

نمونه ۶: مزجية

این مورد در حقیقت یک نمونه برای آن دندانه‌ای است که به عنوان یک «آ» / *ā* کشیده قلمداد و نادرست خوانده می‌شود. در این باره و. دیم در همانجا (بند ۵۷) توضیح می‌دهد:

---

۱۲۷. *جفری*، همانجا، ۴۴-۴۶

۱۲۸. در این خصوص نولدکه یادآوری می‌کند (Bergstäßer-Pretzl)، *تاریخ قرآن*، جلد سه، ۱۷، یادداشت نخست: «منظور از کوتاه‌نویسی «**ابرهم**»، همان «**ابراهام**» (Abrāhām) است (این طبق ابن عمیر دمشقی به طور قطع در سوره ۲؛ درخصوص جاهای دیگر مورد مشاجره است).» درباره این دو نوع همچنین در ص ۹۸: «۱۶، ۱۲۴ **ابرهم: ابرهیم** [ملاحظه ۳: در لیست مینگانا وجود ندارد]؛ می‌تواند تفاوت نوع نگارش باشد ولی همچنین نشانگر شکل «**ابراهام**» (Abrāhām) است که در متون قرآن عثمان وجود دارد.» از این رو، تلاش جفری، *واژگان بیگانه*، ۴۴-۴۶، برای توضیح این نوع نگارش غیرضروری بود.

«در نگارش شکل‌های مؤنث و مفردی که به *āh*- ختم می‌شود و از ریشه افعال ناقص (tertiae infirmae) ساخته می‌شود، گاهی با *yā'* و گاهی با «الف» روبرو می‌شویم. نگارش‌هایی که برمن روشن هستند: مزجیه ۱۲,۸۸ *muzğāh* (*zğw*) «*کم/اندک*»؛ ... از این نگارش‌ها، مزجیه مطابق با انتظارات ماست، زیرا برای شکل نامستند مذکر *muzğā* از املاء‌هایی مانند «مسمی» *musammā* (بند ۴۵) می‌توان املائی با پایانه *yā'* را استنباط کرد که در مطابقت با بند ۵۶ می‌توانست برای نگارش مؤنث مورد استفاده قرار گیرد».

اگر واژه **مزجیه** نادرست خوانده نمی‌شد، عملاً می‌توانستیم بگوییم که چیزی به نام گونه **مزجیه** «*muzjğāh*» نیز وجود دارد. این که ریشه فعل مضاعف (mediae geminatae) و فعل ناقص (tertiae infirmae) گونه‌های همان ریشه می‌توانند باشند، در زبان‌های سریانی–آرامی و عربی یک پدیده شناخته شده است.

ولی با توجه به این واقعیت که سه شکل ریشه «**زجا (زجو)**» در قرآن (۶۶:۱۷؛ ۴۳:۲۴؛ ۸۸:۱۲) نادرست خوانده شده‌اند (دوتای اولی از «**رجاء**» *rağa'a* و **ارجأ** / *arğa'a* عربی یعنی «*نگه داشتن*» و شکل سوم از سریانی–آرامی ܪܓܝ *raggī* «*نمناک یا خیس کردن*») و اشتباهاً به عنوان فعل مضاعف «**زج**» *zağğa* یعنی «*پرت کردن، انداختن*» تفسیر شده‌اند، حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا ریشه فعل ناقص «**زجا**» (*zağā*) (*zğw*) به دلیل همین کژخوانی نبوده که با معنی همانندی مانند ریشه «**زج**» *zağğa* در فرهنگ‌نامه‌های عربی وارد شده است (برای نمونه به هر دو ریشه در نزد هانس ور، *فرهنگ لغت عربی*، نگاه کنید).

آرتور جفری با اطمینان خاطر بیش از حد درباره «**مزجاة**» (*muzğāt*) (*واژگان بیگانه*، ۳۳ به بعد) می‌گوید، «بدون شک یک واژه ناب عربی» است. حتا اگر *طبری* (جلد ۱۳، ص ۵۰ به بعد) اعلام کند: **اختلف أهل التأویل فی البیان عن تأویل ذلک** «*درباره تعبیر این اصطلاح مفسران اختلاف نظر دارند*» باز هم نباید این قدر مفسران عرب را نادان فرض کرد.

در میان آن چهل نظری که *طبری* فهرست کرده (*کالای بد، کم، کم‌ارزش، نابسنده؛ روغن حیوانی و پشم؛ پول نابسنده*) فقط یکی به معنی واقعی انجیلی که این اصطلاح بدان اشاره دارد، نزدیکترین است. یعنی تفسیر منتسب به ابوصالح (همانجا ۵۱) که طبق آن یعنی «**الصنوبر و الحبة الخضراء**» «*دانه کاج و پسته کوهی*» می‌تواند معنی بدهد.

این نظر آنقدر هم که به نظر می‌رسد عجیب و غریب نیست. به عکس باید پذیرفت که این ابوصالح از فقرات انجیل مربوطه (کتاب آفرینش ۴۳:۱۱) آگاهی داشته است. به عبارتی در آنجا گفته می‌شود که اسرائیل (یعقوب) پیش از سفر دوم پسرانش با بنجامین به مصر به آنها گوشزد کرد که هم پولشان را دو برابر کنند و هم از بهترین محصولات آن سرزمین چیزی به عنوان هدیه با خود بیاورند. این محصولات در همانجا اینگونه فهرست شده‌اند (طبق انجیل پشیتا):

«دانه کاج (یا روغن بلسان)، عسل، رزین، پسته، پسته کوهی و بادام».[۱۲۹]

این اشاره می‌توانست برای روشن‌ساختن اصطلاح مبهم «**مزجیة**» (ظاهراً ***muzğāt***) کمک کند البته اگر مترجمان ما بخش‌های مربوطه انجیل را دقیق‌تر می‌نگریستند و خود را به بازگویی نظرات غیرقطعی مفسران محدود نمی‌کردند.[۱۳۰] این که *طبری* به خود زحمت داده و تا چهل حدیث را برمی‌شمرد، قطعاً با خود فکر کرده بود که بالاخره یکی از معانی مناسب خواهد بود.

در این جا یک بار دیگر تأیید می‌شود که گاهی مفسران عرب قرآن تعبیر درستی از یک اصطلاح ناروشن و مبهم را حفظ کرده‌اند. حالا وظیفه قرآن‌پژوهی باید این باشد که بر مبنای معیارهای زبان‌شناختی و سرنخ‌های واقعی، این تفاسیر و تعابیر را شناسایی کند.

در خصوص این واژه انجیلی که در بالا نامبرده شد ما به یک سرنخ واقعی برای شناخت ریشه سریانی-آرامی واژه کژخوانده شده «**مزجیة**» (*muzğāh/muzğāt*) می‌رسیم. زیرا در واقعیت چنین است: الف) نقطه روی «ز» / z نادرست قرار داده شده است و این باید به عنوان «ر» / r نگریسته شود و ب) دندانه یکی مانده به آخر نباید «آ» / *ā* کشیده بلکه ی / y / *ī* خوانده شود. از این خوانش، «**مرجیة**» = سریانی-آرامی ܡܪܓܓܝܬܐ (*m-raggajtā*) به دست می‌آید. به عنوان وجه وصفی معلوم یا مؤنث

۱۲۹. *انجیل اورشلیم* این فقره را اینگونه عرضه می‌کند: «اندکی *بلسام*، اندکی *عسل*، *رزین*، *پسته و بادام*».

۱۳۰. رودی پارت برای نمونه در *تفسیرش* (۲۵۳) درباره این فقره (۱۲:۸۸) می‌نویسد: «تعبیر bidạ̄'a muzğāt قطعی نیست.» در ترجمه قرآنش (۱۹۸) معنی این اصطلاح را «*کالای کم ارزش*» بیان می‌کند. بلاشر (۲۶۸) متناسب با همین چنین ترجمه کرده است: «une marchandise de peu de prix» «we have brought transported goods»: «*ما با خود کالاهای حمل شده آورده‌ایم*».

مجهول از واژه ܪܓܝ (raggī) (*نمناک کردن، خیس کردن، تازه کردن*)، *تساروس* (جلد ۲، ۳۸۰۶) زیرواژه «poma ܪܓܝܐ (rḡayyā̰) recentia»، معنی «*میوه‌های تازه*» را به ما ارایه می‌دهد که با متن ما سازگار است. *تساروس* همچنین در زیرواژه ܪܓܐ (*rḡā*) (۳۸۰۵، سطر۴) برای ܪܓܝ (*raggī*) این معادل‌ها را به ما می‌دهد: ܐܪܛܒ (*arṭeḇ*)، ܪܛܒ (*raṭṭeḇ*)، (به عربی): «**یرَطب**» (*yuraṭṭib*) (*نمناک کردن، خیس یا تازه کردن*).

حالا اگرچه شکل وجه وصفی سریانی-آرامی واژه ܡܪܓܝܬܐ (*m-raggaj- tā*) می‌تواند معلوم یا مجهول فهمیده شود، ولی در اینجا باید بیشتر در حالت معلوم نگریسته شود، زیرا در سریانی-آرامی معمولاً برای معنی وجه وصفی مجهول، از معنی مجهول *Pə^{c}al* ܪܓܐ (*rḡā*) استفاده می‌شود.[۱۳۱] در مورد مترادف ܪܛܒ (*rṭeḇ*) واژه معادل عربی «**رَطب**» (*raṭib*) را برای مورد آخر و **مرطب** (*muraṭib*) را برای مورد اول داریم.

از این رو درست‌تر است که ترانویسی واژه قرآنی «**مرجیة**» که برای آن در عربی در این معنی هیچ ریشه‌ای وجود ندارد، در شکل معلوم *murağğiya* خوانده شود. اصطلاح «**جئنـا ببضـعة مرجیـة**» (*ği'nā bi-biḍā^{c}a^{tin} murağğiya*) (سـریانی-آرامـی: ܡܪܓܝܬܐ ܬܐܓܘܪܬܐ ܐܝܬܝܢܢ *aytīnan tēḡurtā m-raggaytā*) در زبان عربی قابل فهم امروزی چنین خوانده می‌شود:

جئنا ببضاعة مرطبة

«ما [با خود] کالاهای *طراوات بخش*[۱۳۲] [خنک] آورده‌ایم».

از این رو طبق گزارش انجیل، برادران یوسف با خود هدیه‌ای برای مهمان آورده‌اند که هنوز بعضاً طبق رسم شرقی مرسوم است.

---

۱۳۱. نک: همچنین به «*تساروس*» (جلد دو، ۳۸۰۵ به بعد)، زیر ܪܓܐ (rḡā): ܩܝܣܐ ܪܓܝܐ (qaysā raḡjā) ξύλον χλωρόν (*چوب تازه*)، ܣܘܟܐ ܪܓܝܬܐ (sawkē raḡjāṯā) κλάδοι ἄαλοί (*شاخه تازه، جوان و نرم*).

۱۳۲. در ضمن اصطلاح ܡܝܐ ܡܪܛܒܝܢ (mayyä m-raṭṭḇīn) که توسط *تساروس* (جلد ۲، ۳۸۹۳) به عنوان معادل آورده شده تأییدکننده این برداشت است. همین نیز توسط گفتاورد توضیحی از فرهنگ‌نویسان سریانی درباره Afᶜel ܐܪܛܒ (arṭeḇ) گواهی می‌شود: ܘܡܬܐܡܪܐ ܥܠ ܡܝܐ ܘܕܒܫܐ ܘܡܫܚܐ ܘܚܡܪܐ ܘܡܐ ܕܕܡܐ (w-meṯamrā ᶜal mayyā w-ḏeḇšā w-mešḥā w-ḥamrā w-mā d-dāmē arṭeḇ «*سرحال آوردن*»: در ارتباط با آب، عسل، روغن و چیزهای مشابه گفته می‌شود).

سوره ۹، آیه ۱ و سوره ۵۴ آیه ۴۳

نمونه ۷: براءة (*barā'a*) = عبری בדית (*brīṯ*)

این فرض که در نسل نخست نگارش قرآن دیگر برای نشان دادن «آ» / *ā* کشیده میان واژه خیلی زود از دندانه «ی» دست کشیده شد و در مرحله دوم و سوم توسط یک «الف» جایگزین گردید، می‌توان آن را بعضاً به کمک قرآن‌های دستنویس بجامانده از نسل دوم و سوم اثبات کرد. این گمان که در راستای این اصلاحات نگارشی بعضی از کلمات نادرست خوانده شدند و از ریخت افتادند، می‌توان تأیید آن را مثلاً در نگارش واژه «**براءة**» (*barā'a*) مشاهده کرد. این واژه دوبار در قرآن آمده است (سوره ۹، آیه ۱ و سوره ۵۴، آیه ۴۳). در سوره ۹:۱ اینگونه آمده است:

بَرَاءَةٌ مِنَ اللهِ وَرَسولِه إِلَى الذينَ عَاهَدتم مِنَ الْمشْرِكينَ

مترجمان ما این اصطلاح را طبق داده‌های *طبری* (جلد ۱۰، ۵۸ به بعد) این گونه فهمیده‌اند:

> (پارت، ۱۵۰): «یک بیزاری (از مناسبات تاکنونی حقوقی و وضعیت صلح) [یادداشت: یا: یک اعلام حمایت] از سوی خدا و پیامبرش به آن کسانی از کفار که شما با آنها عهد بسته‌اید [یادداشت: یا (طبق فرانتس بول): (متوجه جهان کفر، ولی نه) به آن کسانی از کفار که شما با آنها عهد بسته‌اید.]»
>
> (بلاشر، ۲۱۲):
>
> „Immunité d'Allah et de Son Apôtre, pour ceux des Associateurs avec qui vous avez conclu un pacte."
>
> (بل، یک، ۱۷۳):
>
> » Renunciation by Allah and His messenger of the polytheists with whom ye have made covenants «
>
> **مکارم شیرازی:** (این، اعلام) بیزاری از سوی خدا و پیامبر او به کسانی از مشرکان است که با آنها عهد بسته‌اید!

این که «**براءة**» (*barā'a*)، به معنی «*انکار، بیزاری*» یا به عبارتی «*renunciation*» است، بلاشر در یادداشت مربوطه‌اش به‌درستی مورد تردید قرار داده است. این به معنی *بیزاری/دوری* از پیمان *حدیبیه* است که پس از اشغال مکه در سال ۶۳۰ میلادی رخ داده و در تضاد روشن با آیه ۲ [همین سوره] می‌باشد.

دلیـل دو معنـای پیشـنهادی متضـاد کـه رودی پـارت بـرای ایـن واژه یعنـی «*دوری*» (از یک پیمان) یا «*اعلام حمایت*» آورده می‌تواند برای «**براءة**» (*barā’a*) به دلیـل درج یک «الف» باشد که در اصل واژه یعنـی «**برية**» رخ داده است. طبـق بافت متن، این نگارش می‌توانـد فقـط یـک ترانویســی از واژه عبــری **בְּרִית** (*brīṯ*) (اسـم مطلـق **בְּרִיָה** *brīya*) (*پیمان*) باشد. در میان توضیحاتی که و. گزنیـوس (W. Gesenius) (*لغت‌نامه عبری و آرامی*، ۱۱۶) درباره این اصطلاح مشهور انجیلی داده، شاید توضیح زیر بسنده کند:

> «۱. پیمانی که طی یک مراسم رسمی از کیفیتی فوری و لازم‌الاجرا برخوردار می‌شود ... یک چنین تکلیف رسمی در موارد گوناگونی صورت می‌گرفت. بدینگونه که الف) به هنگام یک پیمان میان اشخاص، ملت‌ها یا قبایل؛ ب) به هنگام بستن قراردادهایی که به انجام وظایف یا خدماتی معطوف بود؛ پ) به هنگام پیمان‌های میان پیروزمندان و شکست‌خوردگان ...»

بدین ترتیب معنی «**براءة**» (barā’a) = **برية** (barīya) به عنوان بازگوکننده واژه عبری ברית / בריה (*brīya* / *brīṯ*) (*توافق، پیمان*) تشخیص داده می‌شود.

همین برای سوره ۵۴، آیه ۴۳ نیز صدق می‌کند: **أَمْ لَكُم بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ** «*آیا شما پیمانی (با خدا) در کتاب دارید؟*» (۱۳۳) در اینجا نیز نه «**براءة**» (*barā’a*) بلکه «**برية**» (*barīya*) باید خوانده شود (البته *brīya* تلفظ می‌شود؛ در ضمن این واژه در عربی امروزی الجزایر به معنی «*نوشتن*» و «*نامه*» رایج است) اصطلاح مشابه سریانی-آرامی آن در انجیل پشیتا این گونه خوانده می‌شود: ܩܝܡܐ (*qyāmā*). **همین معنی همچنین می‌تواند در سوره ۵، آیه ۹۷ منظور باشد: جعل الله الكعبة البيت الحرام قيما [قياما] للناس «*خدا کعبه، خانه مقدس، را برای پیمان [میان] انسان‌ها ساخته است*»**.

جمع بندی

این تشخیص که دندانه نه فقط در پنج حرف ب، ت، ث، ن و یـ (*b*، *t*، *ṯ*، *n* و *y* | *ī*) نمود می‌کند بلکه (بجز در پایانه‌های افعال ناقص *yā’* پیش از پسوندها) گاهی نیز به

---

۱۳۳. در واقع *کتاب مزامیر* که (به عنوان بخشی از کتاب مقدس) *طبری* نیز با «*کتاب مقدس*» توضیح می‌دهد.

عنوان نشانگر «آ» / $\bar{a}$ نیز می‌آید، می‌تواند راه حلی برای برخی از پدیده‌هایی باشد که تاکنون در قرآن به عنوان مبهم تشخیص داده شده‌اند. ولی از آنجا که این نگارش منحصربفرد در ادبیات سریانی‌ای که برای ما آشنا است هیچ الگویی ندارد، می‌بایست این جستجو به سنت‌های نگارش آرامی بسط داده شود. برای این مورد، سنت بابلی می‌تواند به ما سرنخ بدهد، چیزی که ما در نوع نگارش مندایی با آن نیز روبرو می‌شویم. در این باره تئودور نولدکه نکات روشن‌کننده‌ای در «*دستور زبان مندایی*» (۲۷۱) به ما می‌دهد. او در زیر حالت امری فعل *Peal* (بند سوم) نمونه‌های زیر را می‌آورد:

> «در شکل‌های אלפין (*alpyn*) «*مرا تعلیم بده*» یک، ۱۶۱، ۲۳ (אלפאן A / *alpan*)... דובריו (*dubryn*) «*مرا رهبری / هدایت کن*» دو، ۱۷، ۱۱ ب سی (دیگری דובראן / *dubran*)، ין (*yn*) برای אן (*an*) و از آنجایی که در اینجا مخاطب مؤنث است پس می‌توان در آن بازمانده شکل کهن مؤنث را (مانند) ... [مشاهده کرد].»

در همین باره و. دیم زیر «**طیب**» *ṭabā* و مشابه‌ها (همانجا، بند ۶۰، ۲۵۰ به بعد) اشاره می‌کند:

> «ادانی (ad- Dānī) برای نگارش‌های «طاب» *ṭāba* ۴،۳ «*خوب بود*»، «وللرجال» ۲،۲۲۸ «*و به مردان*»، همچنین برای «جا» *ǧā* «*او [مذکر] آمد*» و «جات» *ǧāt* *او [مؤنث] آمد*» [*Muqni*^{c} 71 همچنین مقایسه کنید با جفری مندلسون: «Samarqand Qur'ān Codex» ۱۸۶] را به عنوان گونه‌های نگارش طیب، للرجیل، جیا، جیات گزارش می‌دهد. نگارش‌های با *yā'* توسط نولدکه [*تاریخ قرآن*، ۱۸۶۰، ۲۵۵]، فلرز [*زبان عامیانه و زبان نوشتاری* ۱۰۲] و برگ‌استرسر-پرتس [تاریخ قرآن، جلد سوم ۴۰، ۹۲] با إماله توضیح داده می‌شوند؛ همچنین *بروکلمان* [*Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* *جلد یک، ۶۰۸، یادداشت ۱*] برای «جیا» إماله را قبول دارد و مدعی است از گونه‌های دارای « ـِيـ » / *ī* مانند «جیت» مشتق می‌گردد. توضیح با إماله ولی برای این منظور بیش از حد برای اثبات و اقنا مورد استفاده قرار گرفته است، و برای طاب / *ṭāb* در حالت تعریف شگفت‌برانگیز است. صرف نظر از آن، به نظر من ناممکن است که یک گونه، از لحاظ آواشناسی

نامربوط، بتواند باعث تغییر در نوع نگارش شود. هنوز برای این توضیحی وجود ندارد: حداکثر شاید بتوان در واژه‌های «جات»، «طیب»، «جیا» [همچنین! برای «جیات»] به این امکان فکر کرد که *yā’* از اَشکال نگارشی دیگر مشتقات (*yaṭību*، *ǧīt* و غیره) وارد شده باشد، آنگونه که برای واو / *wāw* در واژه «**الربوا**» مورد ملاحظه قرار گرفته است (بند ۴۷). ولی **للرجیل** را نمی‌توان با آن توضیح داد».

تشخیصی که در بالا شرحش رفت حالا روشن می‌کند که منظور از نگارش **طیب، طاب** است، از نگارش **جیا، جاء**، از نگارش **جیات، جاءت**، از نگارش **للرجیل، للرجال** می‌باشد. همین نیز برای نگارش **ابرهیم= ابرهام** (*Abrāhām*) نیز صدق می‌کند که و. دیم در همانجا (بند ۳۰، ۲۲۷) اسرارآمیز می‌پندارد. همین طور نیز برای نمونه‌هایی که از نولدکه (برگ‌استرسر–پرتسل، *تاریخ قرآن*، جلد سوم، ۴۹) ذکر شده صدق می‌کند مانند **بایید = بأیاد** (*bi-ayād*^{in})(سوره ۵۱، آیه ۴۷)، **بأییم = بأیام** (*bi-ayyām*)(سوره ۱۴، آیه ۵)، **جیاتهم = جاءتهم** (*ǧā’athum*) (۹۲). افزون بر این می‌توان گونه‌های دیگری از قرآن نام برد مانند «**الخیاط**» (سوره ۷، آیه ۴۰) (سریانی–آرامی = ܚܝܛܐ / *ḥjāṭā* یا *ḥajjāṭā*) و «**المخیط**» (سریانی–آرامی = ܡܚܝܛܐ / *m-ḥāṭā*) (*سوزن خیاطی*) (همانجا ۶۷)، حالا در این جا اهمیتی ندارد که *لسان* (جلد هفت، ۲۹۸ به بعد) چقدر تلاش کند این واژه‌های سریانی–آرامی را به عنوان عربی توضیح بدهد.

بدین ترتیب دیگر نیازی به توضیح پایانی درخصوص این نوع نگارش در لوح بازنوشته (Palimpseste) لویز (همانجا، *تاریخ قرآن*، جلد ۳، ۵۷) نیست. بدین گونه برخی از نگارش‌ها در قرآن مانند «**قیل**» به عنوان «**قال**» مشخص می‌شود. در خصوص استفاده بعدی دندانه به عنوان حامل *همزه* در قرآن می‌باید سرآخر گفت که دندانه در دستنوشته‌های اولیه قرآن صرفاً به عنوان حامل آواهایی که در بالا برشمرده شدند بکار برده می‌شدند ولی هرگز برای *همزه* منظور نشده بودند. این که جایگزینی نادرست بعدی یک دندانه با یک همزه غیرمنتظره موجب تغییرات شکلی شده است، در بررسی بعدی نشان داده خواهد شد.

بررسی بعدی نشان خواهد داد که جایگزینی نادرست یک همزه نامنتظر و ناگهانی به جای دندانه باعث تغییرات شکلی واژه شده است.

قریان > قرآن: گلچینی از کتاب مقدس

اگر قرآن واقعاً به معنی «*گلچینی از کتاب مقدس*» Lektionar برای بلندخوانی مناجات باشد آنگاه می‌توانیم بپذیریم که قرآن در ابتدا چیزی به جز یک کتاب مناجات با متون برگزیده از *کتاب مقدس* (انجیل عهد عتیق و جدید) نبوده است و به هیچ وجه جایگزینی برای خود کتاب مقدس نبود، یعنی آن را نباید به عنوان یک *کتاب مقدس* مستقل پنداشت. به همین علت ما در قرآن اشارات فراوانی به *کتاب مقدس* داریم که بدون آگاهی از آن، قرآن برای خوانندگانش اغلب بمثابه یک کتاب مهروموم شده و غیرقابل فهم جلوه می‌کند.

ارجاع به کتاب مقدس نه فقط از اشارات مربوطه روشن می‌گردد بلکه قرآن بیش از یک بار مؤکدا به کتاب مقدس ارجاع می‌دهد و خود را از آن می‌داند. بدین گونه برای نمونه در سوره ۱۲، آیه‌های ۱ و ۲ آمده است:

«تلْكَ آيَات الْكتَاب الْمبين (۱) إنا أَنزَلْنَاه قرْآنا عَرَبيا لعَلكمْ تَعْقلونَ (۲)»

«(پارت، ۱۹۰): ۱. این‌ها آیات کتاب مبین [روشن] هستند، ۲: ما آنها را به عنوان قرآن عربی فروفرستادیم. شاید برای شما قابل فهم باشد.»

(بلاشر، ۲۵۸)

1. „Ce sont les *aya* de l’Ecriture explicite. 2. Nous l’avons fait descendre en une Prédication arabe [*afin que*] peut-être vous raisonniez.“

(بل، جلد ۱، ۲۱۸)

1. „These are the signs of the Book that is clear. 2. Verily We have sent it down as an Arabic *Qur’ān*; mayhap ye will understand.“

مکارم شیرازی: آن آیات کتاب آشکار است (۱) ما آن را قرآنی عربی نازل کردیم، شاید شما درک کنید (و بیندیشید) (۲)

پیشنهاد ترجمه طبق درک سریانی-آرامی:

«۱. این‌ها *نشانه‌های نوشتاری* [آیه‌های] کتاب مقدس *روشن شده*[۱۳۴]

---

۱۳۴. ریشه فعلی واژه عربی برگرفته از سریانی-آرامی «**بان**» (bāna) از بن دوم «**بین**» (bayyana)، با واژه سریانی-آرامی ܒܢ / ܒܘܢ (bwan / bān، در Peal ثبت نشده)، Pael ܒܝܢ (bayyen) همسان ←

هستند؛ ۲. ما آن را به عنوان گلچینی به زبان عربی [قرآن] (به عبارتی در خوانش عربی)[(۱۳۵)] فروفرستاده‌ایم که[(۱۳۶)] شما آن را بفهمید».

این که منظور از کتاب «*روشن شده / توضیح داده شده*»، کتاب مقدس «*برگردانده یا ترجمه شده*» است، خود قرآن این را با اصطلاحات دیگر که از سریانی-آرامی به وام گرفته با توضیحات بعدی روشن می‌سازد.

قرآن با اصطلاح سریانی-آرامی «**ام الکتاب**» (*مادر کتاب*)،[(۱۳۷)] در سوره‌های ۳:۷، ۱۳:۳۹ و ۴۳:۴ *کتاب مقدس* را به عنوان منبع واقعی‌اش مطرح می‌کند. این نکته در بهترین شکل در سوره ۳، آیه ۷ نمایان می‌شود:

← است. از این رو، در این بافت معنی سریانی-آرامی (همچنین عربی) «*روشن کردن / توضیح دادن*» (*تساروس* جلد ۱، ۴۶۸: intelligere, discernere fecit) دقیقتر است. تا این جا می‌باید آن را به عنوان معادلی برای «**فصل**» (faṣṣala) (به عنوان یک ترجمه به‌وام گرفته از سریانی-آرامی ܦܪܫ / praš /parreš/ نک: به پایین) درک کرد. به عنوان اسم مفعول از بن دوم باید mu-bayyan (طبق سریانی-آرامی ܡܒܝܢ / m-bayyan) به عنوان اسم معلوم از بن چهارم mubān خوانده شود. اسم معلوم از بن چهارم عربی mubīn (*روشن کننده، توضیح دهنده*)، آنگونه که در قرآن کنونی خوانده می‌شود، فقط می‌توان آن را با جبر قافیه‌ای توجیه کرد، زیرا بن چهارم «**أبان**» (abāna) در هیچ جای قرآن نیامده است. شکل گزاره‌ای «**مبین**» (mubīn) که در اینجا به گونه‌ای یکنواخت و بدون توجه به معنی درونی مشتق شده باید بنا به بافت متن در شکل مجهول ܠܐ ܡܬܒܝܢ (برای نمونه در سوره ۱۹:۳۸ **فی ضلال مبین** fī ḍalāl^in mubayyan «*در یک گمراهی آشکار*»)، یا در شکل معلوم mubayyan (برای نمونه در سوره ۴۶:۹ **ما أنا إلا نذیر مبین** mā anā illā naḏīr^un mubayyin «*من فقط یک هشداردهنده توضیح دهنده / روشنگر هستم*» [پارت: «*یک هشداردهنده آشکار*»]) خوانده و درک شود.

۱۳۵. در این مورد نگاه کنید به پایین.

۱۳۶. واژه عربی «**لعل**» (laʿalla) (*شاید*) قاعدتاً بیانگر یک گمان است. ولی در قرآن می‌تواند به عنوان معادلی برای واژه سریانی-آرامی ܟܒܪ (kḇar) باشد که فرهنگ‌نویسان سوری برای آن «**لیت**» (layta) را ارایه می‌دهند که در ضمن بیانگر آرزو و امید نیز است (نک: *تساروس*، جلد ۱. ۱۶۷۳).

۱۳۷. برای معنی درست ܐܡܐ ܐܡ (em, emmạ̄) نگاه کنید به *تساروس*، جلد ۱، ۲۲۲، ۲) (*اصلی، منبع، سرچشمه*). قرآن درسوره ۶:۹۲ و ۴۲:۷ با اصطلاح «**ام القری**» (umm al-qurạ̄) (*متروپل / کلانشهر، پایتخت*) یک اصطلاح مشابهی را ارایه می‌دهد که *تساروس* معادل سریانی-آرامی آن را (همانجا) اینچنین بازگو می‌کند: ܐܡܗܬܐ ܕܡܕ̈ܝܢܬܐ (emhāṯā ḏa-mḏīnāṯā)، matres urbium (*متروپل‌ها / کلانشهرها*)، ܢܝܢܘܐ ܐܡܐ ܕܐܬܘܪ (Nīnwē emmā ḏ-Āṯūr)، Nineve Assyriae metropolis (نینوا، پایتخت آشور).

سوره ۳، آیه ۷

هو الذی انزل علیک الکتب منه
ایت محکمت هن ام الکتب و اخر متشبهت

این بخش از آیه را مترجمان اینگونه فهمیده‌اند:

(رودی پارت، ۴۴) این کتاب مقدسی است که برتو فروفرستاده شده است. در آن آیه‌های معین (روشن) [آیات محکمه] وجود دارد –آنها کتاب مقدس نخستین (ام‌الکتاب) –و دیگر متشابهات [چندمعنایی].

رژی بلاشر

(Blachère, 76): 5/7 „C'est Lui qui a fait descendre sur toi l'Ecriture. En celle-ci sonst des *aya* confirmées (?) qui sont l'essence de l'Ecriture, tandis que d'autres sont équivoques.

ریچارد بل

(Bell, I, 44): 5. „He it is who hath sent down to thee the Book; in it are clearly formulated verses; these are the essence [Lit. "mother"] of the Book; other (verses) are ambiguous.

مکارم شیرازی: او کسی است که این کتاب (آسمانی) را برتو نازل کرد، که قسمتی از آن، آیات «محکم» [= صریح و روشن] است؛ که أساس این کتاب می‌باشد؛ (و هرگونه پیچیدگی در آیات دیگر، با مراجعه با اینها، برطرف می‌گردد.) و قسمتی از آن، «متشابه» است [= آیاتی که به خاطر بالا بودن سطح مطلب و جهات دیگر...]

ما چه از زبان عربی و چه از زبان سریانی-آرامی آغاز کنیم، معنی این بخش از آیه بدین گونه فهمیده می‌شود:

«اوست که این کتاب[۱۳۸] را برتو فروفرستاده است. بخشی از آن[۱۳۹]

۱۳۸. در اینجا به طور آشکار، منظور قرآن است.

۱۳۹. «منه» (minhu) در واقع بیانگر «بخشی» Partitivums است و در اینجا بازگوکننده «*(یک بخش) از آن*» یعنی از قرآن می‌باشد.

[تشکیل شده] از آیه‌های *دقیق* که به عبارتی (خود)[١٤٠] *اصل کتاب* (است) و (بخش /آیات) دیگر که (با آنها) *هم‌معنی* (هستند)».

فقط زمانی که هر مفهوم طبق مضمون معناشناختی سریانی-آرامی مشابه‌اش مورد وارسی قرار گیرد، آنگاه معنی واقعی آن آیه روشن می‌شود. در پیوند با کتاب مقدس، صفت «*روشن شده / توضیح داده شده*» آمده که در پس صفت مفعولی عربی **محکمات** (*muḥkamāt*) (در اینجا «*دقیق*») [واژه] سریانی-آرامی **ܚܬܝܬܐ** (*ḥattīṯā*) قرار دارد. این صفت درست در پیوند با ترجمه «*دقیق*» مورد استفاده قرار می‌گیرد.[١٤١] در پس «**متشبهت**» (*mutašābihāt*) (*شبیه*) واژه سریانی-آرامی **ܕܡܝܬܐ** (*dāmjāṯā*) (*مشابه، قابل مقایسه*)[١٤٢] آمده است.

قرآن با این دو مفهوم، سرچشمه مضامین خود را تعریف می‌کند. بدین وسیله تأکید می‌کند که از یک سو آیه‌های قرآن استخراجات «*وفادارانه*» از «*کتاب اصلی*» یعنی از «*کتاب مقدس* [انجیل] *ترازمند* [رسمی]» است و از سوی دیگر از آیه‌هایی تشکیل شده که «*مشابه / قابل مقایسه*» (*هم‌معنی*) با کتاب مقدس است، یعنی از *آپوکریفاها* [تباهی‌نامه‌ها] و کتاب‌های دیگر. این محتوا از قرآن که در پیش روی ماست همچنین این «درونمایه» کوتاه را تأیید می‌کند. قرآن با بیان آیه‌های «*قابل مقایسه / شبیه*» در عین حال توضیح می‌دهد که *کتاب مقدس نخستین* یعنی کتاب *مقدس ترازمند معتبر* برای آن معیار و محکی است که پیوسته بدان اتکا دارد.

صرف نظر از اظهارات و شواهد خود قرآن که می‌گوید پیامبر پیام قرآن را به «*زبان عربی روشن*» (**لسان عربي مبين**) (سوره‌های ١٦:١٠٣ و ٢٦:١٩٥) اعلام می‌کند، همه مفسران عرب و غیرعرب قرآن از دیرباز درباره تعبیر این زبان گمانه‌زنی می‌کنند.

---

١٤٠. منظور در اینجا «*ترجمه وفادارانه*» آن بخش‌هایی از قرآن است که از «*کتاب اصلی*» (Urschrift) [عهدین] استخراج شده است.

١٤١. نگاه کنید به *تساروس*، جلد ١، ١٤٠٧، ١) accuratus exactus؛ ܡܦܫܩܢܐ ܚܬܝܬܐ (m-pašqānēḥattīṯē) interpretes fidi (*مترجم‌های دقیق، وفادار* [به متن اصلی])، ܦܘܫܩܐ ܚܬܝܬܐ (puššāqē /pūšāqē ḥattīṯē) (ترجمه دقیق / وفادارانه).

١٤٢. نک: *تساروس*، جلد ١، ٩١٢: اسم معلوم ܕܡܐ (dāmē) similis؛ ܕܡܝܬ ܒܡܢܘܬܐ (dāmyaṯ ba-mnawwāṯā)، ὁμοιομερής، partibus aequalibus constans، **متشبه الاجزاء**. معنی «*قابل مقایسه*» از ܕܡܝ (dammī)، ١) assimilavit، comparavit، pro similis habuit.

نسل‌هایی از پژوهشگران نامدار قرآن تمامی زندگی‌شان را وقف این کار کردند تا متن قرآن را واژه به واژه هم از نظر قواعد دستوری و هم از نظر معناشناختی توضیح بدهند.

علیرغم همه تلاش‌ها، چندان دور از حقیقت نخواهد بود اگر بخش‌های ناروشن و مبهم قرآن به حدود یک چهارم آن تخمین زده شود. البته دامنه واقعی این ناروشنی‌ها باید گسترده‌تر باشد، به ویژه وقتی مشخص شود که بخش‌های وسیعی از قرآن که روشن و قطعی قلمداد شده‌اند در واقع نادرست فهمیده شده و در کنار آن همچنین باید به بسیاری از اصطلاحات قرآن اشاره کرد که نادقیق ترجمه شده‌اند.

۱۱. گمراهی تاریخی

هم اکنون ما در سال ۱۴۲۶ هجری قمری هستیم، یعنی سالی که طبق سنت اسلامی در سال ۶۲۲ میلادی مهاجرت پیامبر از مکه به مدینه صورت گرفت و از آن به بعد به عنوان آغاز تقویم اسلامی اعتبار یافت. با توجه به گویش‌های عربی متنوع که در زمان پیامبر وجود داشت، این پرسش منطقی مطرح می‌شود که قرآن به چه گویشی فروفرستاده شد. در همین رابطه *طبری* به سوره ۱۴، آیه ۴ ارجاع می‌دهد:

و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم

«و ما هیچ رسولی را نفرستادیم مگر این که به زبان قومش باشد تا او بدین وسیله (پیام خودش) را برای آنها روشن سازد».

طبری نتیجه می‌گیرد که قرآن به گویش عربی قریش، یعنی طایفه پیامبر مستقر در مکه، نوشته شده است.[۱۴۳]

وقتی قرآن در ده جا تأکید می‌کند که به زبان عربی نگارش شده، بدین ترتیب می‌خواهد ویژگی‌یی را برجسته کند که آن را از کتاب اصلی یعنی انجیل (عهدین) که به زبان بیگانه نوشته شده‌اند جدا نماید. این ارجاع در سوره ۴۱، آیه ۴۴ روشن می‌شود:

سوره ۴۱، آیه ۴۴

ولو جعلناه قرنا أعجميا لقالوا لولا فصلت اياته
اعجمي و عربي قل هو للذين امنوا هدى و شفا ...

مترجمان قرآن ما سطور بالا را این چنین ترجمه کرده‌اند:

---

۱۴۳. *طبری*، جلد ۱، ص ۲۹.

(پـارت، ۳۹۹ بـه بعـد): اگـرمـا آن را (یعنـی قـرآن را) بـه یـک زبـان غیرعربـی می‌نوشتیم، آنگاه می‌گفتند: *چرا* آیه‌های (علائم) آن (دقیقاً) از هم تفکیـک نشـده‌اند (بـه طـوری کـه بتـوان آنهـا را فهمیـد)؟ (بـه عبـارتی:) یـک (قـرآن) غیرعربی و یک (پیام‌دهنده) عرب؟ بگو: برای کسانی که ایمان دارند این یک هدایت و منبع تسکین (رستگاری) است...».

(Blachère, 509): „Si nous avions fait de [cette Révélation] une prédication en *langue* barbare, ils auraient dit: „Pourquoi ces *aya* n'ont-elles pas été rendues intelligibles ? Pourquoi [*sont-elles en langue*] barbare alors que [*notre idiome*] est arabe ? " – Réponds: „[Cette Édification], pour ceux qui croient, est Direction et Guérison…".

(Bell, II, 481) „If We had made it a foreign Qurcän, they would have said: "Why are not its signs made distinct? Foreign and Arabic?" Say:"To those who have believed it is guidance and healing,…"

مکارم شیرازی: هرگاه آن را قرآنی عجمی قرار می‌دادیم حتماً می‌گفتند: «چرا آیـاتش روشـن نیسـت؟! قـرآن عجمـی از پیغمبـری عربـی؟!» بگـو: «ایـن (کتاب) برای کسانی که ایمان آورده‌اند هدایت و درمان است...

اگـر مـا نگـارش یـک کتـاب را مـد نظـر داشـته باشـیم، آنگـاه در پس واژه عربـی «**جعـل**» ($ğa^{c}al^{a}$)، واژه سریانی–آرامی ܣܡ (*sām*) «*نگاشتن*» را می‌بینیم.(۱۴۴)

از آنجـا کـه واژه عربـی «**فصـل**» ($fa\d{s}\d{s}al^{a}$) از لحـاظ واژه‌نامـه‌ای بیـانگرواژه سـریانی–آرامـی ܦܪܫ (*parreš / praš*) می‌باشـد، آن را نبایـد طبـق معنـی بنیـادینش یعنـی «جـدا کـردن» (پـارت: جـزء بـه جـزء از هـم گشـودن) فهمیـد بلکـه بایـد در معنـی دیگـرش یعنـی «توضیـح دادن، تفسیر کـردن» برداشـت کـرد (مقایسـه کنیـد، *تسـاروس*، جلـد دو، ۳۳۰۲: ܠܡܦܪܫܘ *la-m-parrāšū*: «interpretari scriptionem»).

در ضـمن اگـر بـه ایـن نکتـه فکـر کنـیم کـه ایـن اصـطلاح قـدیمی بـرای «*تفسـیرکـردن، توضیـح دادن*» هنـوز هـم در برخـی از زبانهـا بـه معنـی «*ترجمـه کـردن*» اسـتفاده می‌شـود (در

۱۴٤. *تساروس*، جلد ۲، ۲۵۵۷، ۲) composuit librum (یک کتاب *نوشتن*). *فرهنگ منا*، ۴۸۳ ب، (۵): **انشأ، الف** (allafa, anšaʾa).

زبان مدرن عربی «**ترجم**» *targămª* از سریانی-آرامی ܬܪܓܡ / *targem* «*تفسیر کردن، روشن ساختن*» می‌آید مانند واژه فرانسوی «interpréter, interprète» (*پدید آوردن / حکایت کردن از*)، آنگاه در اینجا معنی «*ترجمه کردن / برگرداندن*» از تقدم برخوردار می‌گردد. طبری نیز در تفسیرش درباره سوره ۴۱، آیه‌های ۳ و ۴۴ برای واژه «**فصل**» (*faṣṣalª*) معادل «**بیّنَ**» (*bayyanª*) یعنی «*روشن کردن، توضیح دادن*»[۱۴۵] را قرار می‌دهد.

از این رو، آیه قرآن در بالا نقل شده این معنی را می‌دهد:

«اگر ما این *گلچین* را به زبان غیرعربی *می‌نوشتیم*، آنها می‌گفتند: *ای کاش*[۱۴۶] *کلماتش* [علایم یا نشانه‌های نوشتاری]» *را ترجمه می‌کردند*».

طبری در جمله اسمی بعدی، «**أعجمي و عربي**» / «*غیرعربی و عربی*»، بدون قید و شرط نظر اکثریت مفسران عرب را می‌پذیرد که پیش از «**أعجمي**»، نشانه پرسشی همزه «ء» (**ءأعجمي** *ʼa-aᶜǧamī*) را تشخیص می‌دهند، چیزی که آشکارا بعدها بدان اضافه شده است.

اگرچه این یک دستبرد ناموجه در متن است، با این حال ترجمه‌های ذکرشده همان تفسیر *طبری* را بازگو می‌کنند. فقط بل است که گمان می‌کند در اینجا یک کمبود وجود دارد. او این کمبود را به یاری پاره‌هایی از جمله که در ترجمه‌اش خالی گذاشته مشخص می‌نماید. در حالی که این جمله اسمی بدون نشانه پرسشی منطقی‌تر و بهتر قابل توضیح است، البته اگر خوانش اقلیت مفسران که طبری به طور کوتاه به ذکر آنها پرداخت دنبال می‌شد.

قریشیان می‌بایست این جمله را این گونه فهمیده باشند: «کاش این قرآن، غیرعربی (یعنی در یک زبان بیگانه) و عربی فروفرستاده می‌شد،» تا هم بیگانگان [غیرعرب] و هم عرب‌ها آن را می‌فهمیدند. و خدا نیز طبق این آیه انواع واژه‌های بیگانه را نیز فروفرستاده که طبری هم به عنوان مثال «**حجارة من سجيل**» (*ḥiǧāra^tin min siǧǧīl*) را (با) *سنگ‌هایی از گل* (سوره‌های ۱۱:۸۲؛ ۱۵:۷۴؛ ۱۰۵:۴) ذکر می‌کند که در اینجا واژه

---

۱۴۵. *طبری*، جلد ۲۴، ص ۹۰ و ۱۲۶.

۱۴۶. بعداً به این مسئله خواهیم پرداخت که چرا «**لولا**» (law-lā) عربی در اینجا مانند دیگر جاها اشتباهاً به عنوان نشانه پرسشی برداشت شده است.

«**سجیل**» به عنوان وامواژه فارسی توضیح داده می‌شود.[۱۴۷] اگر ما «**أعجمي و عربي**» یعنی *بیگانه و عربی* را به [کل] زبان قرآن تعمیم بدهیم – نه این که زبان بیگانه را به قرآن و صفت عربی را به پیامبر اطلاق نماییم– آنگاه این بخش از آیه اینگونه قابل فهم می‌شود:

«(حالا خواه/چه) بیگانه یا عربی، پس بگو: این برای آنانی که ایمان دارند، هدایت و پاکی (راه یا ایمان) است.»[۱۴۸]

همچنین در سوره ۱۶ آیه ۱۰۳ نیز سخن از زبان بیگانه و عربی است:

سوره ۱۶ آیه ۱۰۳

ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر
لسان الذى يلحدون إليه أعجمي و هدا لسان عربي مبين

(پارت، ۲۲۵): ما بخوبی می‌دانیم که آنها می‌گویند: (آنچه او به عنوان وحی الهی می‌گوید) انسانی (بشر) به او یاد می‌دهد، (ولی) زبانی که آنها بدان اشاره می‌کنند (*yulḥidūna?*) *بیگانه* (*a^cǧamī*) است. این، به عکس، زبان عربی روشن است.»

(Blachère, 302): „Certes nous savons que [les infidèles] disent: “Cet homme a seulement pour maître un mortel!” [Mais] la langue de celui auquel ils pensent est [*une langue*] barbare, alors que cette prédication est [*en*] claire langue arabe.“

۱۴۷. *طبری*، جلد ۱۵، ص ۱۲۶ به بعد (نک: *جفری*، ص ۱۶۴).

۱۴۸. ترجمه‌های آورده شده «*منبع تسکین/درمان*، Guérison، healing» مانند برداشت *طبری* «*درمان/شفا از نادانی*» (**جهل** ǧahl) یا از «*کفر*»، شاید در خود از معنی برخورد دارد. ولی «**شفاء**» (šifāʾ) عربی در اینجا ظاهراً از سریانی-آرامی ܫܦܝܐ (šp̄āyā) به وام گرفته شده باشد. مرتبط با همین، *تساروس* (جلد ۲، ۴۲۶۱) قید می‌کند: ܫܦܝܐ ܕܫܒܝܠܐ (šp̄āyā ḏa-šḇīlā) (*هموار، پاکی راه*)؛ استعاره‌ای: complanatio, defaecatio (*پاکی، صداقت*) ܫܦܝܐ ܘܨܠܠܐ ܕܚܘܫܒܐ (šp̄āyā w-ṣullālā ḏ-ḥuššāḇē /w-ṣūlālā ḏ-ḥūšāḇē) (*پاکی و خلوص افکار*). همانندش در ܫܦܝܘܬܐ (šap̄yūṯā): ܫܦܝܘܬ ܗܝܡܢܘܬܐ (šap̄yūṯ haymānūṯā) puritas, simplicitas fidei (*پاکی، خلوص ایمان*). در پیوند با «**هدی**» (hudaⁿ) (<سریانی-آرامی ܗܕܝܐ / hḏāyā / hedyā، ܗܘܕܝܐ / hūḏāyā / huddāyā) (*هدایت درست*) برای «**شفاء**» (šifāʾ، در واقع šifā) می‌باید معنی معادل سریانی-آرامی «*خلوص*» (*خلوص آموزه، خلوص ایمان*) را پذیرفت.

(Bell, I, 258 f.): „We know pretty well that they say: “ It is only a human being who teaches him”; the speech of him they <u>hint</u> at is foreign, but this is Arabic speech clear.“

مکارم شیرازی: ما می‌دانیم که آنها می‌گویند: این آیات را انسانی به او تعلیم می‌دهد! در حالی که زبان کسی که اینها را به او نسبت می‌دهند عجمی است؛ ولی این (قرآن)، زبان عربی آشکار است!

در این جا «*زبان کسی که آن‌ها بدان اشاره می‌کنند*» به انسانی نسبت داده می‌شود که می‌باید پیامبر را تعلیم داده باشد. برای رد این تهمت، قرآن از یک فعل استفاده می‌کند که تاکنون مبهم باقی مانده و پارت آن را با یک علامت پرسش در پرانتز می‌گذارد. این فعل «**یلحدون**» (*yulḥidūna?*) است که *طبری*[۱۴۹] به صورت مضحکی آن را «*به کسی دلبستگی پیدا کردن*» تفسیر می‌کند که البته پارت، بل و بلاشر از او پیروی نمی‌کنند.

این سه مترجم البته با توجه به مضمون متن ترجیح می‌دهند که معنی احتمالی آن را «حدس بزنند». ریشه فعل عربی «**لَحَدَ**» (*laḥada*) (*حفرکردن، قبرکردن؛ از مسیر اصلی خارج شدن؛ علاقه‌مند شدن؟*)[۱۵۰] اصلاً این معانی گفته شده را نمی‌دهد. حال این پرسش موجه طرح می‌شود که آیا این فعل ریشه بیگانه ندارد؟ شاید بتوان با تشخیص آن به یک معنی منطقی رسید.

در پیوند با واژه «**یلحدون**»، در واقع ما با یک نمونه بارز از آن اصطلاحات فراوانی روبرو هستیم که ریشه سریانی–آرامی دارند و از آنها مشتق شده‌اند. اصل این واژه هم به ریشه فعلی سریانی-آرامی ܠܓܙ (*lḡez*) برمی‌گردد که در قرآن حرف «ح» برای حرف سریانی–آرامی «ج» و حرف «د» برای حرف سریانی–آرامی «ܙ» یا به عبارتی حرف عربی «ز» قرار گرفته است. یعنی با اطمینان بسیار می‌توان گفت که املای اصلی آن «یلحرون» بوده است.

ولی از آنجا که خوانندگان بعدی عرب شکل پایه‌ای «**لَحَرَ**» (*laḥara*) را نمی‌شناختند و تمامی امکانات فعلی آنها بدان پاسخ نمی‌داد [«**لَحَزَ**» (*laḥaza*)، «**لَخَرَ**»

۱۴۹. *طبری*، جلد ۱۴، ص ۱۷۹ به بعد.

۱۵۰. معنی آخر فقط با توجه به این بخش قرآن است که طبق درک *طبری* در اینجا و بسیاری جاهای دیگر نادرست وارد فرهنگ‌نامه‌های عربی شده است (نک: به هانس ور، *واژه‌نامه عربی برای زبان نوشتاری امروزی*، ویسبادن ۱۹۸۵ [5]).

(*laḫara*)، «**لَخَرَ**» (*laḫaza*)، «**لَجَرَ**» (*lağara*)، «**لجز**» (*lağaza*)] هیچ راهی برای آنها نماند به جز این که «ر» آخر را به «د» تبدیل کنند و آن را «**لحد**» (*laḥada*) بخوانند. این در واقع یک ریشه عربی است که معنی واقعی آن «*به ایمان خود پشت کردن*» است که البته در این بافت بی‌معنی است. اگر کسی از ایمان خود جدا شود، می‌توان گفت که کسی «*از ایمان خود روی گردانیده*». کسی هم که از چیزی روی گرداند، می‌توان این گونه تفسیر کرد، که به چیز دیگری «روی آورده» است.

ولی با این تفاسیر و افکار نمی‌توان به یک تعبیر متقاعدکننده رسید، چیزی که *طبری* بدون هرگونه توضیح می‌خواهد به ما القا کند. زیرا این معنی را که طبری از «**ألحد**» (*alḥada*) استخراج می‌کند و می‌پذیرد عملاً در زبان عربی قابل اثبات نیست. واژه‌نامه‌های عربی این معنی را، به جز با تکیه به این بخش نادرست و کژخوانده، مستند نکرده‌اند. آنچه که در اینجا آشکار است این است که احتمالاً واژه سریانی-آرامی ܠܓܙ (*lḡez*): *aenigmatice locutus est* (*تساروس*، جلد ۲، ۱۸۹۱) خود یک وامواژه از واژه عربی «**لَغَزَ**» (*laġaza*)[۱۵۱] است.

تساروس ولی در این جا هیچ سندی از ادبیات سریانی-آرامی ارایه نمی‌دهد، فقط به فرهنگ‌نویسان سوریه شرقی ارجاع می‌دهد.[۱۵۲] فرهنگ‌های بومی نوین شکل‌های *paᶜᶜel*، *eṯpᶜel* و *eṯpaᶜᶜal* (*laggez, eṯlḡez, eṯlaggaz*) را ارایه می‌دهند، در حالی که بروکلمان اصلاً این ریشه‌ها را ذکر نمی‌کند. علت این است که معادل درست واژه عربی «**لَغَزَ**» (*laġaza*) از نظر ریشه‌شناختی در سریانی-آرامی ܠܥܙ (*lᶜez*) نهفته است.[۱۵۳]

پارت و بل این بخش از آیه «**لسان الذی یلحدون الیه**» را با اتکا به بافت کلی جمله به درستی ترجمه کرده‌اند: «زبان کسی که آنها بدان اشاره می‌کنند» یا بل « the speech of

۱۵۱. با معنی مشابه (*رازآمیز، تمثیلی سخن گفتن*)، در حالی که سریانی-آرامی ܓ/ g، از لحاظ آوایی مطابق با «غ / ġ» عربی، را باید به عنوان ḡ تلفظ کرد. این نویسه‌گردانی آوایی آواهای عربی با دبیره سریانی را کرشونی (یا گرشونی) می‌نامند. این که آیا قرآن در اصل با دبیره سریانی نوشته شده بود نمی‌توان در نگاه نخست مشخص کرد. ولی مجموعه دیگر اسناد و ادله این نگاه را تقویت می‌کنند.

۱۵۲. نک: *فرهنگ منا*، ۳۶۹ الف / ب.

۱۵۳. نک: *تساروس*، جلد ۲، ۱۹۶۱ به بعد (indistincte locutus est ، با معانی و گواه‌های دیگر).

him they hint at» البتـه بـدون آن کـه آنهـا بتواننـد ریشـه ایـن اصـطلاح را تشـخیص بدهنـد. واژه سـریانی-آرامـی ܠܓܙ (*lḡez*)، درسـت بـا حـرف اضـافه «**إلـی**» (*ilā* «**لَغَزَ**» (*aġaza*) عربـی خوانـده میشـود -کـه میباید آن را بـه عنـوان معـادلی بـرای «رَمَزَ ألـی»، «**لمحَ إلی**» (*lammaḥa ilā*) (*به چیزی اشاره کردن، چیزی را یادآوری یا خاطرنشان کردن*) فهمیـد. اگـربخـواهیم آن را بـه عربـی امـروزی برگـردانیم ایـن قسـمت از آیـه چنـین خوانـده میشـود: **لسـان الـذی یرمـزون، یلمحـون إلیـه** (*lisānu l-laḏī yarmuzūna, yulammiḥūna ilayhi*) (*زبان آن کسی که آنها بدان اشاره میکنند*).

اگرچه این ریشه فعلی، عربی اصیل است ولی باید تصریح کرد که قرآن در اینجا آن املائی را ارایه میدهد که آشکارا شکل گویشی سریانی-آرامی را بازتولید میکند که احتمالاً خیلی بعد تحت تأثیرعربی و طی ترانویسی آوایی فعل عربی بوجود آمده است.

ایـن کـه در قـرآن واژههـایی وجـود دارد کـه در عربـی و سـریانی مشـترک هسـتند و گاهگاهی با تلفظ دیگری مورد استفاده قرار میگیرند، در جایی دیگر به اثبات رسیده است.[۱۵٤] جالبتر شدن این فقره در این است که جزئیاتی را در قرآن تقویت میکند که ریشه در منطقه سریانی شرقی میانروان دارد.

مـا همـین پدیـده را در دو قسـمت دیگـر مشـاهده مـیکنیم، جـایی کـه ریشـه «**لَحَدَ**» (*laḥada*) در یک املای مشابه، ولی با معنی دیگری، در قرآن ظاهر میشود. در سوره ۷، آیه ۱۸۰ چنین آمده است:

سوره ۷، آیه ۱۸۰

وذروا الذین یلحدون في أسمئه

(پارت، ۱۴۰): «... و به حال خود بگذارید آن کسانی را که نسبت به نامهای خدا رفتار زننده دارند (؟) (یا: او را بدنام میکنند(؟))»

---

۱۵٤. نـک: آنتـون شـال، Coranica، در: Orientalia Suecana XXXII-XXXV (۱۹۸۴-۱۹۸۶)، ص ۳۷۱. همچنین نک: به یادداشت نولدکه درباره واژه عربی «**لجنه**» (luğna) و واژه سریانی ܠܓܢܐ (lḡīnā) (*بشکه روغن یا شراب*) در «*واژههای بیگانه آرامی*» سیگموند فرانکل، ص ۱۳۰: «ایـن براسـتی یـک واژه آرامـی-عربـی اسـت کـه فلاحـان (Fellâḥen) آرامـیتبـار آن را بکـار میبردند، مانند بسیاری واژههای دیگرکه توسط بارعلی (Bar Alî) و بار بهلول (که *فرهنگ سریانی* [پین] به عنوان فرهنگنویسان بومی بدانها استنادمیکند) بکار برده شدند».

(Blachère, 198): „… et laissez ceux qui blasphèment au sujet de Ses noms.“

(Bell, I, 155): 179. „ ... and pay no attention to those who make covert hints in regard to His names.“

مکارم شیرازی: ... و کسانی را که در اسماء خدا تحریف می‌کنند (و بر غیر او می‌نهند، و شریک برایش قائل می‌شوند)، رها سازید! آنها بزودی جزای اعمالی را که انجام می‌دادند، می‌بینند!

از توضیحات بعدی برای این آیه گفته‌شده از سوره ۷، آیه ۱۸۰ معنی زیر بدست می‌آید:

«و به آنانی که نامش را به *تمسخر* می‌گیرند توجه نکنید».

پارت پیوسته درباره این آیه در تفسیرش یادآوری می‌کند (ص ۱۷۰) که: «*روشن نیست که اصطلاح* **یلحدون في أسمئه** *دقیقاً چه معنی دارد.*» او در این رابطه به ترجمه‌های متفاوت بلاشرو بل ارجاع می‌دهد. نظر *طبری* درباره این اصطلاح که می‌گوید: **اختلف أهل التأویل في تأویل قوله (یلحدون)** (یعنی: *مفسران بر سر تأویل کلام (خدا) «**یلحدون**» اختلاف نظر دارند*)[۱۵۵] و گمانه‌زنی‌های بعدی‌اش (*انکار خدا و نسبت دادن خدایان دیگر به او*، تا تفاسیر منسوب به الکسائی) برای رسیدن به یک نتیجه منطقی کمکی نمی‌کند. بل با ترجمه «*make covert hints*» به دلیل داشتن یک احساس زبانی مطمئن‌تر البته به معنی درست نزدیک‌ترین است ولی با این حال نمی‌توان از ریشه «*لَحَدَ*» (*laḥada*) این معنی را استخراج کرد. ولی پیش از آن که به معنی ریشه‌شناختی و معناشناختی این اصطلاح بپردازیم، لازم است سوره ۴۱، آیه ۴۰ را نقل کنیم:

سوره ۴۱، آیه ۴۰

إن الذین یلحدون في ایتنا لا یخفون علینا

(پارت، ۳۹۹): «کسانی که نسبت به علائم ما رفتاری زننده دارند(؟) از ما پنهان نخواهند ماند» [توضیح مشابه مانند بالا].

---

۱۵۵. *طبری*، جلد ۹، ۱۳۳ به بعد.

(Blachère, 509): „Ceux qui <u>méconnaissent</u> Nos signes ne Nous sont pas cachés."
(Bell, II, 480): „Verily those who <u>decry</u> Our signs are not hid from Us."

مکارم شیرازی: ... کسانی که آیات ما را تحریف می‌کنند بر ما پوشیده نخواهند بود!

در این‌جا باز هم بل دقیق‌ترین معنی را به دست می‌دهد البته نه برپایه معنی عربی «**لَحَدَ**» (*laḥada*) یا «**أَلحَدَ**» (*alḥada*). در این‌جا مانند بالا، معنی واقعی این اصطلاح که در خود عربی است فقط از طریق خوانش سریانی-آرامی ܠܓܙ (*lḡez*) و همچنین از طریق مضمون معناشناختی آن قابل دسترسی است. اگر حالا «**یلحدون الیه**» (= **یلغزون الیه**) در سوره ۱۶، آیه ۱۰۳ «*به آن چیزی که آنها اشاره می‌کنند*» معنی بدهد، آنگاه این فعل در متن هر دو آیه اخیر، همانگونه که بل بدرستی گمان برده، باز هم این معنی را نمی‌دهد. از توضیحات زیر برای سوره ۴۱، آیه ۴۰ معنی زیر بدست می‌آید:

«کسانی که علائم ما را به *<u>تمسخر می‌گیرند</u>* از ما پنهان نخواهند ماند».

تساروس (جلد یک، ۱۸۹۱) که معنی پایه‌ای *aenigmatice locutus est* (*رازآمیز یا سربسته سخن گفتن*) را مبنا قرار می‌دهد، به باربهلول استناد می‌کند که ܠܓܙ (*lḡez*) را با معادل سریانی-آرامی ܐܡܬܠ (*amṯel*) آن توضیح می‌دهد. معانی دیگر این فعل باز هم به عنوان کلید واقعی درک این دو فقره قرآن تعیین‌کننده است. همچنین *تساروس* (جلد دو، ۲۲۵۰) برای ܐܡܬܠ (*amṯel*) این معانی را ارایه می‌دهد: الف) *parabolice dixit*؛ ب) *fabulatus est, stulte locutus est* (*مزخرف حرف زدن، بیهوده سخن گفتن*)؛ که ܒܕܐ (*bāḏēn*) (*پرت و پلا گفتن، مزخرف حرف زدن*) را نیز به عنوان معادلی دیگر به دست می‌دهد. *تساروس* سرانجام در زیر ܒܕܐ (*bḏā*)، از جمله، (در جلد یک، ۴۴۹ به بعد) این معانی را به ما می‌دهد: ، **زور. هذی. خدع**؛ زیر ܒܕܘܝܐ (*bāḏōyā*): *qui vana, inepta loquitur, nugax.*

برای درک «**لحد = لغز**» (*lavaza*) در معنی «**هذی**» (*haḏā*) (*پرت و پلا گفتن، مزخرف گفتن*) بخش‌های مشابه‌ای از قرآن به ما اطلاعات روشن‌کننده‌ای ارایه می‌دهد. البته قرآن اصطلاحاتی را به کار می‌برد که نه کاملاً در همان بافت بلکه در یک

بافت مشابه می‌باشد، مانند «سَخَرَ» (*saḫira*)، «هَزَأَ» (*hazaʾa*)، گاهی نیز «لَعَبَ» (*laʿiba*) که واژه اخیر را باید به عنوان معادلی برای دو اصطلاح نامبرده پیشین فهمید، یعنی در حقیقت آن را باید به عنوان یک ترجمه قرضی [ترجمه تحت‌الفظی] از واژه سریانی–آرامی **ܫܥܐ** (*šʿā*) دانست که فرهنگ‌نویسان سوری شرقی معنی عربی‌اش را بدین ترتیب ارایه داده‌اند: **تکلم کلاما باطلا. ازدری. هزل. مزح. لعب** (منا، ۸۰۵ب). قرآن همین **ܫܥܐ** (*šʿā*) را در سوم شخص جمع به عنوان «**سعو**» (*saʿaw*) نویسه‌گردانی کرده و بکار می‌برد البته به معنی «**لَعَبَ**» = **هَزَأَ** (*hazaca*) (*مسخره کردن، به تمسخر گرفتن*) در متن زیر:

سوره ۳۴، آیه ۵

والذين سعو في ايتنا معجزين أولئک لهم عذاب من رجز أليم

(پارت، ۳۵۲): ولی کسانی که نسبت به علائم [آیات] ما خشمگین می‌شوند و در پی آنند که از آن (از دسترسی به ما؟) دوری جویند (؟) (یا: به این قصد، (آنها را) بی‌اثر سازند (*muʿāǧizīna ?*) عذابی دردناک (*ʿaḏābun min riǧzin alīmun*) در انتظارشان است.

(Blachère, 455): „Ceux qui [*au contraire*] se seront évertués contre les *aya* d'Allah, déclarant Son Impuissance, [*ceux-là*] auront un tourment cruel."

(Bell, II, 421): „But those who busy themselves with Our signs, seeking to make them of no effect - for them is a punishment of wrath painful."

مکارم شیرازی: و کسانی که سعی در (تکذیب) آیات ما داشتند و گمان کردند می‌توانند از حوزه قدرت ما بگریزند، عذابی بد و دردناک خواهند داشت!

واژه عربی «**أَعجَزَ**» (*aʿǧaza*) (*بی‌اثر ساختن*) را باید در این بافت به عنوان معادلی برای «**أَبطَلَ**» (*abṭala*) یا «**بَطَّلَ**» (*baṭṭala*) (< ܒܛܠ *baṭṭel*) به معنی (حقیقتی را) «*انکار یا نفی کردن*» (وجود حقیقت را *انکار کردن*) فهمید، موردی که قرآن اکثراً از واژه «**كَذَّبَ**» (*kaḏḏaba*) (< *kaddeḇ* ܟܕܒ) (*انکار کردن*) استفاده کرده است. منظور از

«**رجز**» (*riğz*) (در واقع **رجز** *rujz*) (> ܪܘܓܙܐ *rugzā*) «خشم» (خدا) است[۱۵۶] که برای سوره ۳۴، آیه ۵ معنی و برداشت زیر را نتیجه می‌دهد:

«و کسانی که منکرانه[۱۵۷] علائم [آیات] ما را به تمسخر گرفتند توسط خشم (الهی)، کیفری دردناک (دریافت خواهند کرد)».

از طریق نوع نگارش سریانی-آرامی (ܠܓܙ *lḡez*) تشخیص دادیم که ریشه «**لحد**» (*laḥada*) در عربی کژخوانی شده و این واژه در واقع باید «**لغز**» (*laġaza*) باشد. یعنی ما از طریق ظرایف معناشناسی سریانی-آرامی سه فقره از قرآن را که قبلاً به عنوان فقرات ناروشن شناسایی شده بودند روشن کردیم. همچنین نشان دادیم که فعل معادل سریانی-آرامی ܫܥܐ (*šʿā*) (*بازی کردن، مسخره کردن، به تمسخر گرفتن*) را باید از ریشه عربی «**سعی**» (*saʿā*) (*در صدد بودن، تلاش کردن، دویدن*) که با آن دارای اشتراک لفظ است طبق بافت متن از هم تفکیک کرد. از این رو، معنی سریانی-آرامی «*مسخره کردن*» یا «*خندیدن یا چیزی را مسخره کردن*» را نیز باید برای فقرات دیگر قرآن (مانند سوره ۷۹، آیه ۲۲، سروه ۲، آیه ۲۰۵، سوره ۵، آیه ۳۳ و ۶۴) پذیرفت.[۱۵۸]

با برگشت دوباره به آیه ۱۰۳ از سوره ۱۶ می‌توان فهمید که بدگمانی نسبت به پیامبر دال بر این که او را یک انسان تعلیم داده، قرآن پاسخ می‌دهد انسانی که آنها منظورشان است به یک زبان بیگانه سخن می‌گوید، در حالی که خود قرآن به زبان روشن و فهم‌پذیر عربی (نوشته شده) است. این که میان قرآن و نوشته‌های مقدس یهودیان و مسیحیان یک رابطه مستقیم وجود دارد یعنی نوشته‌های مقدسی که به عنوان «کتاب» و به زبان بیگانه نگارش شده، خود قرآن در آیه زیر بدان اذعان دارد:

---

۱۵۶. نک: تساروس، جلد ۲، ۳۸۰۸، ܪܘܓܙܐ ܕܡܪܝܐ (rugzā ḏ-māryā)، ...2 Reg. xxiii, 26؛ ira divina (*خشم خدایی*). شگفت‌انگیز است که پارت و بلاشر این معنی را ندیدند در حالی که بل این واژه را دست کم تحت‌الفظی ترجمه می‌کند.

۱۵۷. یعنی بدین نحو که هستی خدا یا آنجهان را انکار می‌کردند.

۱۵۸. اگر عبارت قرآن «**سعی فی الارض فسادا**» (saʿā fī l-ardⁱ fasādaⁿ) که در زبان عربی به عنوان واژه دوتایی وارد شده به اصل احتمالی سریانی-آرامی‌اش یعنی ܫܥܐ ܒܐܪܥܐ ܥܘܠܐܝܬ (šʿā b-arʿā ʿawwālāīṯ) ارجاع بدهیم، آنگاه معنی سریانی-آرامی «*برزمین، گناهکارانه خوش‌گذرانی کردن*» بیشتر منطقی است تا آنچه پارت برای سوره ۲:۲۰۵ به عنوان ترجمه پیشنهاد کرده است، یعنی «*با جان و دل بر آن بودن تا بر زمین بدبختی ببار بیاورد*». همچنین نک: به هانس ور: «*مضر بودن، تأثیر زیان‌آور داشتن*».

سوره ۴۱، آیه ۳

کتاب فصلت ایاته قرانا عربیا

(پارت، ۳۹۶): «... کتابی که آیه‌هایش (تک تک) از هم منفک شده‌اند، (– فرو فرستاده شده‌اند) به عنوان یک قرآن عربی ...»

(Blachère,505): „Ecriture dont les *aya* ont été rendues intelligibles, en une révélation arabe…“.

(Bell, II, 477): 2. „A Book whose signs [or "verses"] have been made distinct as an Arabic Qurcän…“.

مکارم شیرازی: کتابی که آیاتش هر مطلبی را در جای خود بازگو کرده، در حالی که فصیح و گویاست برای جمعیتی که آگاهند!

همانگونه که شرحش رفت «**فصل**» (*faṣṣal*[a]) در این بافت، معادل واژه سریانی–آرامی ܦܪܫ (*parreš*) است، یعنی در این جا نیز مانند بالا معنی آن «*ترجمه کردن، برگرداندن*» است. از این رو، می‌باید این آیه را اینچنین درک کرد:

«*نوشته‌ای* که برای قرائت / بلندخوانی [بلندخوانی گلچینی از انجیل/م] (به عبارتی در یک *خوانش عربی*) برگردانده‌ایم / ترجمه کرده‌ایم ...»

همانگونه که پیشتر شرحش رفت، واژه عربی «**قرآن**» (*qurʾān*) یک وام‌واژه از سریانی–آرامی ܩܪܝܢܐ (*qəryānā*) (*بلندخوانی، خوانش*)[۱۵۹] است؛ این واژه در قرآن را نباید همه جا به عنوان نام خاص برداشت کرد. به عکس، این بافت متن است که معنی مربوطه را تعیین می‌کند و *فرهنگ منا* (۶۹۹ الف) این معادل‌های عربی را ارایه می‌دهد: (۱) **علم. درس. قراءة** (*یادگرفتن/یاددادن؛ روخوانی، مطالعه*)، (۲) **فصل یتعلمه الدارس. امثولة** (*درس، واحد درسی یا آموزشی*)، (۳) **کتاب القراءات البیعیة** (*کتاب بلندخوانی/قرائت کلیسا*). آیه‌های ۱۷ و ۱۸ از سوره ۷۵ می‌توانند به عنوان یک مورد آزمایشی به خدمت گرفته شود:

---

۱۵۹. نک: *تساروس*، جلد ۲، ۳۷۱۶.

آیه‌های ۱۷ و ۱۸ از سوره ۷۵

إن علینا جمعه وقرانه / فاذا قرانا‌ه فاتبع قرانه

(پـارت، ۴۹۱): ۱۷: «برماسـت (و نـه وظیفـه توسـت) کـه آن را گـردآوری و بلنـدخوانی کنـیم ۱۸: و زمـانی کـه آن را (در برابـر تـو) خوانـدیم از خوانـدن [بازخوانی] آن پیروی کن!»

(Blachère, 626): 17: „A nous de le rassembler et de le prêcher! 18: Quand nous le prêchons, suis-en la prédication.“
(Bell, II, 621): 17: „Ours is it to put it together, and recite it; 18: When We recite it follow thou the recitation;“

مکارم شیرازی: چرا که جمع کردن و خواندن آن بر عهده ماست (۱۷) پس هرگاه آن را خواندیم، از خواندن آن پیروی کن (۱۸)

در اینجا شایسته است که به فعل «**جمع**» (*ğamaʿa*) (*گردآوردن*) اشاره‌ای شود. این فعل در این متن قرآنی از یک معنی ویژه برخوردار است. از آنجا که ܩܪܝܢܐ (*qəryānā*) (*گلچینی برای بلندخوانی*) یک کتاب کلیسایی با گلچینی از کتاب مقدس برای استفاده مناجات می‌باشد،[۱۶۰] واژه عربی «**جمع**» (*ğamaʿa*) به عنوان یک برگردان واژگانی از سریانی-آرامی ܟܢܫ (*kanneš*) (*گردآوری*) است که مستقیم با *گردآوری این گلچین‌ها از کتاب مقدس* گره خورده یعنی به طور خاص به معنی « compilavit librum» [*کتاب گردآوری شده*] (نک: *تساروس*، جلد یک، ۱۷۷۱، زیر یک) است.

اگر ما در ادامه کارمان در *فرهنگ منا* برای «**قران**» (*qurʾān* / *qəryān*) بدنبال معانی بگردیم یک معنی که به این متن بخورد می‌توانیم پیدا کنیم و معنی زیر برای دو آیه نامبرده چنین می‌شود:

«برماست که آن را (*قرآن /گلچین مناجات*) (*از طریق استخراج از کتاب مقدس*) گردآوریم و (*به قصد آموزش*) بلندخوانی کنیم. زمانی که آن را (*به قصد آموزش*) بلندخوانی کردیم، آنگاه تو نیز از [مضامین] این *بلندخوانی / بازخوانی* پیروی کن (یعنی آنگونه که به تو یاد داده شد).»

---

۱۶۰. نک: اروین گرف، «*درباره تأثیرات مسیحیت در قرآن*»، در: ZDMG 111 (N.F. 37)، ۱۹۶۲، ص۳۹۶-۳۹۸؛ در مجموعه «*قرآن* / Der Koran» توسط رودی پارت، درمشتات ۱۹۷۵، ص۱۸۸.

این شاید مبنای آن اشاره آمده در سوره ۱۶:۱۰۳ باشد (برگ ۶۴) که گفته شده انسانی به او *تعلیم می‌دهد*. افزون بر این، همین معنی از آیه زیر به روشنی بیرون می‌آید:

سوره ۸۷، آیه ۶

سنقریک فلا تنسی

«ما تو را (چنان) *یاد (آموزش)* خواهیم داد که فراموش نخواهی کرد.»

این که گردآوری قرآن به یک بازه زمانی مناسب نیازمند است، سوره ۲۰:۱۱۴ روشن می‌کند؛ در آنجا آمده است:

سوره ۲۰، آیه ۱۱۴

ولا تعجل بالقران من قبل ان یقضی الیک وحیه

«در بلندخوانی / قرائت قرآن پیش از آن که ترا کاملاً *آموزش نداده‌اند*[۱۶۱] شتاب نکن».

از آنجا که کتاب مقدس به یک زبان بیگانه نوشته شده، پیش شرط آن است که ابتدا به زبان عربی ترجمه شود. این را قرآن روشن‌تر از قبل در آیه مریم بیان می‌کند:

سوره ۱۹، آیه ۹۷

فإنما یسرناه بلسانک لتبشر به المتقین

(پارت، ۲۵۳): «ما آن را (قرآن را) (بدینوسیله) ویژه زبان تو (بیان کردیم) برایت آسان کردیم تا تو پرهیزگاران را با[۱۶۲] آن بشارت دهی ...».

(Blachère, 336): „Nous l’avons simplement facilité par ta voix pour que tu en fasses l’heureuse annonce…“.

(Bell, I, 291): „We have made it easy in thy tongue in order

۱۶۱. درباره معنی واژه عربی «**وحی**» (waḥā) به عنوان واژه قلب‌شده سریانی-آرامی **ܚܘܐ** (ḥawwī) نگاه کنید به توضیح سوره ۴۲:۵۱، ص ۱۲۳ به بعد نگاه کنید.

۱۶۲. پارت و بل در اینجا متوجه نشدند که حرف اضافه بـ / *bi* در پیوند با فعل «**بشر**» (baššara) مفعول مستقیم گرفته است: بشره بـ (baššarahu bi-) = *چیزی را به کسی اعلام کردن*.

that thou mayest <u>thereby</u> give good tidings to those who show piety…“

مکارم شیرازی: و ما فقط آن [= قرآن] را بر زبان تو آسان ساختیم تا پرهیزگاران را بوسیله آن بشارت دهی ....

معنی واژه عربی «**یَسرَ**» (*yassara*) در واقع یعنی «*آسان گردانیدن، آسان کردن*» است. معادل واژگانی و مشابه آن در سریانی-آرامی فعل **ܦܫܩ** (*paššeq*) است که دارای معانی زیر می‌باشد: ۱- *آسان کردن*؛ ۲- *توضیح دادن، تفسیرکردن*؛ ۳- *برگرداندن، ترجمه کردن*؛ در رابطه با معنی آخر آن، درست در پیوند با «*زبان*» می‌آید. از جمله گواه زیر آورده شده است:

ܦܫܩ ܟܬܒܐ ܗܢܐ ܡܢ ܠܫܢܐ ܝܘܢܝܐ ܠܣܘܪܝܝܐ

(*paššeq kṯāḇā hānā men leššānā yawnāyā l-suryāyā*)

(او این کتاب را از یونانی به زبان سریانی ترجمه کرد). (*تساروس*، جلد دو، ۳۳۲۶، همراه با گواه‌های دیگر).

بنا بر آنچه گفته شد آیه بالا را باید چنین فهمید:

«ما آن را (منظور قرآن است چون مذکر است) به این دلیل به زبان تو *<u>برگردانده‌ایم</u>* تا تو آن را (یعنی *کتاب مقدس* را) به پرهیزگاران اعلام کنی...».

همینگونه نیز باید همه آیه‌های دیگر که در آنها «**یَسرَ**» (*yassara*) در پیوند با قرآن قرار داشته فهمیده شوند. مانند:

سوره ۴۴، آیه ۵۸

فإنما یسرناه بلسانک لعلهم یتذکرون

«ما آن را (قرآن را) به زبان تو *<u>برگردانده‌ایم</u>* تا شاید هشداری [۱۶۳] برای آنها باشد».

---

۱۶۳. در این معنی واژه عربی «**ذکر**» (ḏakar^{a}) در اینجا نه به واژه سریانی-آرامی **ܕܟܪ** (dḵar) (*به یاد آوردن، یاد کسی را گرامی داشتن*)، بلکه به معادل **ܐܚܕ** (ʾhaḏ) در باب Ap̄ʿel **ܐܐܚܕ** (aʾheḏ) بازمی‌گردد. در همین باره *فرهنگ منا*، ۵۳۰ ب، در زیر (۳) این معادل‌های عربی را ذکر می‌کند: **نصح. نبه. وعظ** (naṣaḥ^{a}, waʿaẓ^{a}, nabbah^{a}) (*پند دادن، یادآوری کردن، هشدار دادن*).

همچنین آیه‌ای که در سوره ۵۴، آیه‌های ۱۷، ۲۲، ۳۲ و ۴۰ تکرار می‌شود:

ولقد یسرنا القرءان للذکر فهل من مذکر

«ما قرآن را (= گلچین مناجات را) برای هشدار *برگردانده‌ایم*؛ آیا هستند کسانی که این هشدارها را (هم) بپذیرند؟»

«**یَسرَ**» (*yassara*) را در اینجا به عنوان یک اصطلاح فنی نمی‌توان اینگونه تعبیر کرد که بگوییم خدا قرآن را برای پیامبر تا آن حد «آسان ساخت» تا آن را «درست به زبان خودش [عربی] الهام بدهد»، یعنی آنگونه که پارت ترجمه کرده است. به عکس، این مفهوم به روشنی می‌گوید که این [آسان سازی /م] از طریق *برگرداندن* [ترجمه] از *کتاب مقدس* رخ داده است.

این که خود قرآن ادعا نمی‌کند که یک وحی بی‌واسطه است می‌توان در آیه زیر دید:

سوره ۴۲، آیه ۵۱

وما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من ورای حجاب و یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء

(پارت، ۴۰۶): «و این درخور هیچ انسانی (بشری) نیست که خدا با او سخن گوید، مگر این که (باواسطه) از طریق الهام (*waḥyan*)[در دل افکندن]، یا در پس یک پرده، یا بدین طریق که او یک پیام‌آور می‌فرستد که سپس (به او) با اجازه خویش الهام می‌دهد آنچه را که می‌خواهد.»

(Blachère, 517): „Il n’a pas été donné à un mortel (*ba4ar*) qu’Allah lui parle, sinon par révélation, ou de derrière un voile, ou en envoyant un messager tel que celui-ci révèle ce qu’Il veut [*à l’Homme*], avec Sa permission.“

(Bell, 489): „It belonged not to any human being that Allah should speak to him except by suggestion or from behind a veil, or by sending a messenger to suggest by His permission what He pleaseth;“

مکارم شیرازی: و شایسته هیچ انسانی نیست که خدا با او سخن گوید، مگر از راه وحی یا از پشت حجاب، یا رسولی می‌فرستد و بفرمان او آنچه بخواهد وحی می‌کند، چرا که او بلند مقام و حکیم است!

ریشه واژه عربی «**وَحَی**» (*waḥā*) (که شبیه بن چهارم فعلی «**أوحی**» *awḥā* است) در استفاده روزمره عربی به معنی *الهام کردن / در دل افکندن، دادن و آشکار نمودن* محدود می‌شود. این که این واژه یک واژه برگرفته و قلب‌شده از ریشه سریانی-آرامی **ܚܘܝ** (*ḥawwī*) می‌باشد مؤید آن است که در قرآن همچنین معانی دیگری مانند *نشان دادن، اشاره کردن، شرح دادن، اعلام کردن، آموزش دادن*، [۱٦٤] آمده که بر مبنای فعل سریانی-آرامی استوار است، اگرچه برگردانندگان قرآن توانستند فقط بخشی از این معانی را از متن حدس بزنند. از این رو، همه بخش‌های قرآن که در این اصطلاح استفاده شده را باید با معنی سریانی-آرامی آن مورد سنجش قرار داد.

افزون بر این، اگر مفهوم «**رسول**» (*rasūl*) را فرشته معنی نکنیم بلکه به او به عنوان یک انسان (فرستاده شده توسط خدا) (*حواری، مبشر*) بنگریم، همانگونه که قرآن پیامبر اسلام را [رسول] می‌نامد، آنگاه آیه بالا چنین فهمیده می‌شود:

> «خدا با هیچ انسانی تاکنون (بی‌واسطه) سخن نگفته، مگر این که از طریق الهام یا در پس یک پرده، یا بدین طریق که او یک پیام‌رسان [رسول] بفرستد که با اجازه خدا آنچه که او [خدا] می‌خواهد *می‌آموزاند* (یا به او *اعلام می‌کند*).»

قرآن از نظر زبانی با این اظهار روشن و بی‌پیرایه به آن زبانی اشاره دارد که خودش آن را به عنوان زبان *کتاب مقدس* شناسایی می‌کند و برای *فهم قرآن* ضروری است. با این که او برای نخستین بار «عربی» نامید، قطعاً منظورش آن زبانی نبوده که معیارها و قواعد آن تقریباً ۲۰۰ سال بعد، آن هم توسط دستورنویسان غیرعرب تعیین و تنظیم شدند که خود آنها دیگر زبان قرآن را نمی‌توانستند به درستی بفهمند. از این رو، تلاش این نوشته این است تا راز تاکنون ناگشوده این زبان را با کمک آن زبانی بگشاید که کلید آن را خود *قرآن* با اشاره‌ای روشن به فنواژه سریانی-آرامی اصیل و تحریف‌نشده *Qəryān* عرضه می‌کند.

---

۱٦٤. نک: *تساروس*، جلد ۱، ۱۲۰۸ به بعد. *فرهنگ منا* (۲۲۳) این معانی عربی را قید می‌کند: (۱) **أری** (*نشان دادن، رو کردن*)، (۲) **اظهر. اوضح. أبان** (*نشان دادن، روشن کردن، توضیح دادن*)، (۳) **حکی. اخبر. دل** (*اشاره کردن، اعلام کردن، حکایت کردن*)، (۴) **علم** (*آموزش دادن*). همچنین نک: بروکلمان، *واژه‌نامه سریانی* (Lexicon syriacum)، ۲۲۰ الف، که واژه سریانی-آرامی **ܚܘܝ** (ḥawwī) را در برابر «**وحی**» (waḥā) قرار می‌دهد.

۱۲. تحلیل چند آیه

در اینجا تحلیل زبان‌شناختی [تطبیقی] چند آیه انجام می‌شود که بعضاً در قرآن‌پژوهی به عنوان اصطلاحات قرآنی «*ناروشن/تاریک*» شناسایی شده‌اند. این تحلیل‌ها در راستای آن متدلوژی صورت می‌گیرند که در آغاز شرحش رفت.

در پیوند با مورد الف) و پ) (نک: بخش ۳، برگ ۲۷ به بعد): در میان مفسران قرآن درباره معنی واقعی اصطلاح «**تحت**» (*taḥta*) که در دو شکل ظاهر می‌شود و همچنین مفهوم «**سَریا**» (*sarīyā*) در آیه مربوط به سوره مریم هم‌نظری وجود ندارد:

سوره ۱۹، آیه ۲۴

فناداها من تحتها الا تحزني قد جعل ربک تحتک سریا

طبق آرای بیشتر مفسران عرب، مترجمان غربی قرآن نیز این آیه را چنین ترجمه می‌کنند:

(پارت، ۲۴۹): ۲۴: «آنگاه او را از زیر ندا داد (منظور عیسای کودک است): «غمگین مباش! سرورت در زیر تو (یعنی در زیر پاهایت؟) یک نهر (*sarī*) (پر از آب) ساخته است.»

(Blachère, 331): 24 „[Mais] l'enfant <u>qui était à ses pieds</u> lui parla: " Ne t'attriste pas! Ton Seigneur a <u>mis</u> <u>à tes pieds</u> un <u>ruisseau</u>."

(Bell, I,286): 24. „Then he (probably "the child ") called to her <u>from beneath her</u>: "Grieve not; thy Lord hath <u>placed beneath thee</u> a <u>streamlet</u>";"

مکارم شیرازی: ناگهان از طرف پایین پایش او را صدا زد که: «غمگین مباش! پروردگارت زیر پای تو چشمه آبی (گوارا) قرار داده است (۲۴)

درباره «**تَحْتَ**» (*taḥta*) که در این آیه آمده همه مترجمان از *طبری* پیروی کرده و آن را به عنوان حرف اضافه «زیر» فهمیده‌اند. آرتور جفری در کتاب «*واژه‌های بیگانه در قرآن*» (برگ ۳۲ به بعد) به سیوطی (۱۴۴۵-۱۵۰۵) استناد می‌کند که گفته ابوالقاسم در اثرش بنام *لغات القرآن* (*مفاهیم بیگانه قرآن*) و *الکرمانی* نیز در *العجائب* (معجزات) بر این نظرند که «**تحت**» یک واژه نبطی (یعنی آرامی) بوده و حدودا به معنی «**بطن**» است (که

جفری با اتکا به زبان عربی آن را با واژه انگلیسی ***womb*** [زهدان] معنی می‌کند که البته همـین در سـریانی-آرامـی ܒܛܢܐ (*baṭnā*) می‌باشـد و می‌بایـد «*جنـین / رویـان*»[(١٦٥)] فهمیده شود). *طبری* در هیچ جا به این معانی اشاره نمی‌کند.

البته جفری با این نظر مخالفت می‌کند و می‌گوید هیچ چیز در زبان نبطی مؤید این گمان نیست، زیرا حتا در آرامی، عبری، سریانی و اتیوپیایی چنین اصطلاحاتی با تلفظ همسان درست همان معنی عربی «**تحت**» را می‌دهد یعنی «زیر».

البتـه اگـر جفـری بـدین نکتـه اشـاره می‌کـرد کـه حـروف اضـافه بـا بن‌سـه‌گانه (ثلاثـی مجرد) و قیود در زبان‌های سامی اساساً اسم بوده‌اند و گـاهی نیز به عنـوان نهاد و مفعـول می‌توانند پدیدار شوند، آنگاه احتمالاً به نتیجه دیگری می‌رسید.[(١٦٦)] سنت فوق‌الذکر که براساس آن «**تحت**» در این جا به عنوان اسم باید فهمیده شـود، مؤید ایـن گمان اسـت کـه سنت عربی گاهی خاطره‌ای از یک شکل اصلی آرامی را در خود حفظ کرده است. نبود ریشه فعلی در عربی نشان‌دهنده یک وام‌گیری از واژه سریانی-آرامی ܢܚܬ (*nḥeṯ*) است که از آن حرف اضافه ܬܚܬ (*taḥt*) (< **تحت**) ܬܚܝܬ (*tḥēṯ*) به عنـوان یـک سـاخته ثـانوی [بعدی] استخراج شده است. در اینجا می‌خواهیم این رد پا را دنبال کنیم.

البتـه شـکل اسـمی سـریانی- آرامـی معـادل ܢܚܬܐ (*nḥāṯā*) (همچنـین ماننـد *nuḥḥāṯā* ܢܘܚܬܐ / *nūḥāṯā*، ܢܚܬܘܬܐ *naḥtūṯā*، ܡܚܬܬܐ *maḥattā* و دیگـر مشتقات) دقیقاً به معنی «*جنین*» نیست، ولی تـا آنجـا کـه ایـن واژه به معنـی تبار و اصل برمی‌گـردد، می‌تـوان گفـت کـه اینجـا «زایمـان» منظـور می‌باشـد.[(١٦٧)] بـدین ترتیـب، **من**

---

١٦٥. نـک: *تسـاروس*، جلـد ١، ٥١۴: Improprie de foetu، ܒܛܢܐ (baṭnāh) ܒܛܢܗ: id quod conceperat.

١٦٦. نک: برای نمونه به بروکلمان، *دستور زبان عربی*، پاراگراف ٨۵؛ *دستور سریانی*، پاراگراف ٢٠١.

١٦٧. نک: *تساروس*، جلد ٢، به ܢܚܬ (nḥeṯ) ٢٣۴۴، γ) ortus est, genus duxit؛ همچنین بروکلمان، *فرهنگ سریانی*، ۴٢۴ الف، زیر ١٠: oriundus fuit (*بوجود آمدن، ریشه گرفته، زاده شدن*). برای شکل اسمی ܢܘܚܬܐ nuḥḥāṯā / nūḥāṯā ترانویسی آخر، مانند دیگر موارد، از تلفظ سریانی غربی استخراج شده که در آنجا ū کشیده به کنار گذاشتن صامت مشدد آرامی کهن بعدی مشروط می‌شود. از این رو، واژه عربی «**نحاته**» (nuḥāta) بر مبنای شکل جدید سریانی (هم شرقی و هم غربی) از طریق کاهش کشش جبرانی واکه‌ای بوجود آمده است. برخی از منتقدان همین عنصر تاریخی-آوایی را ندیده‌اند، بویژه هنگامی که برای ترانویسی واژه‌های سریانی-آرامی تلفظ کلاسیک یعنی تلفظ ناب نظری آرامی کهن به عنوان پیش‌شرط در نظر گرفته می‌شود.

تحتها (*min taḥtihā*) را می باید نه «*زیر او[مریم]*» بلکه «*زایمانش*» فهمید. این خوانش سریانی-آرامی فقط زمانی از یکپارچگی [انسجام] معنی برخوردار می شود که ما حرف اضافه «من» (*min*) در جلوی «**تحتها**» (*taḥtihā*) را نه عنوان حرف اضافه *مکانی (از زیر او)* [«از» مکانی] بلکه «از» *زمانی*، یعنی به معنی سریانی-آرامی آن، *از (از زمان، از هنگام)*، یا: *درست از [آن] زمان، بلافاصله پس از زایمانش* بخوانیم.(۱۶۸) البته گواه و مدرک برای بکارگیری «**من**» (*min*) در عربی کلاسیک وجود ندارد(۱۶۹) ولی در گویش های امروزی عربی خاور نزدیک به عنوان یک پایه سریانی-آرامی رایج است. برای نمونه: **من وصولی قلت له = حال وصولی قلت له** (*بلافاصله / درست پس از ورودش به او گفتم*).

در ضمن، *لسان* (جلد دوم، ۱۷ ب به بعد) نیز خاطره استفاده از «**تحت**» به عنوان یک اسم را ثبت کرده است: ***تحت: تکون مره ظرفا، و مره اسما*** («تحت» گاهی به عنوان قید و گاهی به عنوان اسم پدیدار می شود). همچنین استفاده صفتی از آن > **أرذال سفله: قوم تحوت** (*مردم پست*) (*لسان* همانجا) که می باید آن را در ارتباط با واژه سریانی-آرامی ܬܚܬܝܐ (*taḥtāy*) (*تساروس*، جلد دو، ۴۴۲۵: *infimi hominum*) دانست.

اگر حالا لسان کاربرد اسمی از «**تَحْت**» را تأیید کند، آنگاه خوانش سنتی قابل ایراد نخواهد بود، اگر تأیید نکند خوانش «**من تَحتها**» (*min naḥtihā* یا *nuḥātihā*) با اتکا به واژه سریانی-آرامی ܢܚܬܐ (*nḥāṯā*) یا ܢܘܚܬܐ (*nūḥāṯā / nuḥḥāṯā*) هر چه بیشتر مورد توجه قرار می گیرد. *لسان* زیر ریشه «**نَحَتَ**» (*naḥata*) یک سلسله اصطلاحات می آورد که از نظر مضمونی به خاستگاه سریانی-آرامی این ریشه اشاره دارد. از جمله بیت زیر از الخرنق *al-Xirniq*، خواهر شاعر نبطی طرفه (حدود سال ۵۲۸-۵۶۴ میلادی)، را گواه می آورد:

---

۱۶۸. نک: *تساروس*، جلد ۲، ۲۱۵۵: Valet etiam ܡܢ ܕ (-men d): postquam (*پس از آن*). *فرهنگ منا*، ۴۰۷ الف: ܡܢ ܕܩܪܝ (men da-qrāy): **حالما دعاه** (*به محض این که او را صدا کرده بود*).

۱۶۹. البته نباید آن را با «من» (min) زمانی به معنی «**منذ، مذ**» اشتباهی گرفت (نک: برای نمونه به *لسان*، جلد ۱۳، ۴۲۱ ب): **مذ سنه = من سنه** (min sana^tin: *از یک سال*).

الخالطین نحیتم بنضارهم

«آنانی که انسانهای پست میان خود را با نجیب‌زادگان‌شان گرد هم می‌آروند

و ذوی الغنی منهم بذی الفقر

و ثروتمندان میان خود را با نیازمندان».

لسان احتمال می‌دهد که اصطلاح «**نحیت**» (*naḥīt*)، یک واژه بیگانه (دخیل / *daḫīl*) است. در اینجا متضادهای *پست*[170] و *نجیب*، و *ثروتمند* و *نیازمند* در هر دو بیت به روشنی به کسانی برمی‌گردد که به همان جماعت تعلق دارند. عدم شناخت از آرامی باعث شده که فرهنگ‌نویسان عرب معنی اصطلاحات به‌وام‌گرفته را از کل متن حدس بزنند.

علت فراوانی چنین اشتباهاتی که در بالا بدان‌ها اشاره شد، وجود ریشه‌های آرامی بیشمار در فرهنگ‌نامه دانشنامه‌ای زبان عربی یعنی لسان است. در اصطلاح مورد بحث ما، «**نحیت**» یک واموا‌ژه روشن از سریانی-آرامی **ܢܚܝܬ** (*naḥīṯ* یا *naḥḥīṯ*) با گواه زیر از *تساروس*: ܢܚܝܬ ܓܢܣܐ (*naḥḥīṯ gensā*/ *naḥīṯ*) *vir infimus, e plebe oriundus* *(انسانی) از تبار پست*، و با ارجاع به فرهنگ‌نویسان سوری ترجمه عربی مناسب آن می‌شود: **لئیم الحسب والنسب والجنس**، **وضیع**. **وطی الاصل**. **قلیل الحسب والنسب** *ignobilis, humilis genere et conditione*، و افزون بر آن: **ܢܚܝܬ** (*naḥḥīṯ* / *naḥīṯ*): *descendens*، **نازل هابط** (*تساروس*، جلد دو ۲۳۴۵). به عنوان متضاد «**نحیت**»؛ *لسان* همچنین «**النضار**» (*an-nuḍār*) را توضیح می‌دهد: **الخالص النسب**[171] (*انسانی از تبار نجیبان*)،

---

۱۷۰. از طریق سریانی-آرامی وارد شده است.

۱۷۱. *لسان*، جلد ۲، ۹۸ الف. عربی «**نضار**» (nuḍār) البته برای زبان عربی امروز بیگانه است. واکه متغیر میانی ریشه فعلی «**نضر**» (naḍara, naḍura, naḍira) در این میان این شک را تقویت می‌کند که نقطه بالای «ض» اشتباها گذاشته شده است. اگر آن را «**نصر**» بخوانیم آنگاه این ریشه عربی یک ترجمه عاریه‌ای از واژه سریانی-آرامی ܢܨܚ (nṣaḥ) را روشن می‌سازد. بدین ترتیب این اصطلاح عربی، مانند اکثر جاهای قرآن، ابتدا فقط یک معنی سریانی-آرامی را بازگو می‌کند، یعنی «*پیروز شدن*». همه معانی دیگر از حوزه معنی‌شناسی مفهوم سریانی-آرامی بیرون می‌آیند (نک: در همین رابطه به *فرهنگ منا*، ۴۶۱ الف، ب). منطبق بر همین «**النصار**» (an-nuṣār) (نه **النضار** an-nuḍār) که فقط بر پایه سریانی-آرامی ܢܨܝܚܐ (naṣīḥē) (*نجیب‌ها*، *اشراف*، *ممتازان*) شکل می‌گیرد. همچنین اصطلاح اشتباه خوانده‌شده قرآنی «**نضره النعیم**» ←

مـوردی کـه معنـی متضـاد سـریانی-آرامـی «**نحیـت**» (*naḥīt*) را بـه روشـنی تأییـد می‌کند.

به همین ترتیب اصطلاحات دیگری که با این ریشه مرتبط هستند و*لسان* در پی توضیح ریشه‌شناختی عامیانه آنهاست معنی واقعی آنها را باید از طریق سریانی-آرامی بدست آورد. غنیمت بزرگی خواهد بود اگر کسی خود را وقف این وظیفه کند که واژه‌های آرامی موجود در *لسان* را مورد پژوهش قرار بدهد. این کار ابعاد تأثیرات آرامی را بر عربی[۱۷۲] آشکار خواهد کرد و راه را برای پر کردن جای خالی یک فرهنگ‌نامه ریشه‌شناختی در عربی کلاسیک هموار می‌کند.

درضمن گواه اشاره شده در بالا صرفاً معنی سریانی-آرامی را تأیید می‌کند یعنی «*پست، پست بودن*». برای معنی «*ارثی بودن، ذاتی*» در *لسان* آمده: **والنحیته: الطبیعه**

← (naḍrat an-naʿīm) (سوره ۸۳:۲۴) هم به این دسته تعلق دارد که باید «**نصره النعیم**» (naṣrat an-naʿīm) خوانده شود (همین برای سوره ۷۶:۱۱ و ۷۵:۲۲ و دیگر مشتقات نیز صدق می‌کند). افزون بر این، قرآن ریشه هم‌معنی «**فاز**» (fāza) را که در عربی فقط «*پیروز شدن، موفق بودن*» معنی می‌دهد و با اتکا به معناشناسی فعل سریانی-آرامی نامبرده «*خوشبخت بودن*» نیز می‌تواند معنی بدهد با اصطلاح قرآنی «**الفوز العظیم**» (al-fawz al-ʿaẓīm) (*بخت بزرگ، خوشبختی*) نزدیکی دارد. در اینجا مانند هر جای دیگر لازم است که برای درک درست اصطلاح قرآنی، بسته به بافت متن، معناشناسی مربوط به اصطلاح سریانی-آرامی معادل آن به طور منظم مورد بررسی قرار گیرد.

۱۷۲. تئودور نولدکه درباره این تأثیرگذاری در نوشتار خود «*زبان‌های سامی*، لایپزیک، ۱۸۹۹ [۲]، ص ۵۲» که به عنوان «طرح» نامبرده می‌نویسد: «زبان آرامی در روند تسلط خود، دست‌کم روی گنجینه واژگان عربی تأثیر بزرگی گذاشته است. هرچه دقیق‌تر بررسی کنیم، بیشتر متوجه می‌شویم که چگونه بسیاری از واژه‌های عربی، یعنی مفاهیم یا چیزهایی که برای یک فرهنگ معین اهمیت دارند از آرامی برگرفته شده‌اند [اشاره‌ای به کار زیگموند فرانکل که در آغاز از آن نامبرده شد، *واژه‌های بیگانه آرامی*]. تأثیر فرهنگی شمال که خود را در این وامواژه‌ها بازتاب می‌دهد به بلوغ و پختگی عربها کمک کرده تا بتوانند قدرتمندانه وارد تاریخ جهانی شوند».
نولدکه به درستی مبنای غنای واژگان عربی را بعضاً مربوط به اختراعات خودسرانه اصطلاحات شعر عرب و بعضاً مربوط به واژه‌هایی می‌داند که فقط برای قبایل پراکنده و منفرد رایج بودند. ولی شگفت‌انگیزتر نتیجه‌گیری بعدی نولدکه در این باره است (۵۸): «ولی به هر حال حجم واژگان بسیار عظیم است، و واژه‌نامه عربی همواره نخستین وسیله کمکی باقی خواهد ماند تا ما درباره اصطلاحات مبهم زبان‌های دیگر سامی توضیحاتی بیابیم.» (در حالی که درست باید برعکس باشد؛ البته او این حکم را تعدیل می‌کند): «اگر این کار با سنجیدگی لازم صورت گیرد، ایرادی نخواهد داشت».

التی نحت علیها الانسان أی قطع (*سرشتی است که ذاتی انسان است*). به هنگام تعریف مفهوم «**نَحَت**» (*naḥīta*) که از سریانی-آرامی برگرفته شده (احتمالاً سریانی-آرامی *nḥāṯā*)، *لسان* از فعل به‌وام گرفته *nuḥita* (در حالت مجهولی) (*ریشه گرفتن از، آمدن* به معنی *زاده شدن از*) استفاده می‌کند. *لسان* احتمال می‌دهد که این اشتراک لفظی باشد. ولی در واقع ابتدا از سریانی-آرامی برگرفته شده و در عربی [کلاسیک] بعدی به معنی *سنگ تراشیدن* (در واقع: *کندن، بریدن، تراشیدن*) از ریشه «**نحت**» (*naḥata*) فهمیده شد و مطابق همین توضیح می‌دهد: (طبیعتی که طبق آن انسان) «*می‌کند، می‌برد، می‌تراشد*»، یعنی آنگونه که می‌خواهد به آن «*شکل داده*» می‌شود.

بدنبال آن از اللحانی (*al-Liḥyānī*) نقل قول می‌کند که اصطلاح مربوطه را تقریباً درست توضیح می‌دهد: **هی الطبیعة و الأصل** (*این طبیعت و اصل است*). نمونه‌های ذکرشده دیگر در *لسان*: **الکرم من نحته** (*بزرگ‌منشی طبیعت اوست*)، **إنه لکریم الطبیعة و النحیتة** (*از سرشت و تبار بزرگ‌منشانه‌ای است*)، و **قد نحت علی الکرم و طبع علیه** (*بزرگ‌منشی اصل و طبیعت ویژه اوست*).[۱۷۳] این نمونه‌ها استفاده کهن از ریشه

---

۱۷۳. *لسان*، جلد ۲، ۹۸ ب؛ *لسان* با توضیحات گمانه‌ای خود از واژه عربی «**نحت**» (naḥata) (۹۷ ب): «**النحت**» (an-naḥt^{u}) با «**النشر و القشر**» (an-našr^{u} wa-l-qašr) (*اره کردن، پوست گرفتن*)، نشان می‌دهد که معنی پایه‌ای این ریشه را که از آرامی آمده نمی‌شناسد؛ به ویژه وقتی که، برای نمونه، «**النحاته**» (an-nuḥātā) را با «**ما نحت من الخشت**» (mā nuḥita min al-ḫašab) (*آنچه از چوب تراشیده می‌شود*) توضیح می‌دهد. در اینجا این شکل اسمی یک وامگیری مستقیم از سریانی-آرامی **ܢܚܬܐ** (nḥāṯā) یا به عبارتی **ܢܘܚܬܐ** (nuḥḥāṯā / nūḥāṯā) است که معنی آن در اینجا «*تفاله / آخال*» است. همچنین «**نحت الجبل**» (naḥata l-ǧabal) در واقع نه به معنی «**قطعه**» (qaṭaʿahu) [کوه را] «*بریدن*» بلکه طبق معنی پایه‌ای سریانی-آرامی می‌شود: «*از [چیزی] جدا کردن یا کندن*». مشابه آن «**النحائت**» (an-naḥāʾit) (۹۸ الف): «**آبار معروفه**» (ābār maʿrūfa) (*چاه‌های معروف*) که *لسان* به نوبه خود معنی پایه‌ای آن را «*بریدن*» می‌داند. در مقابل، معنی مجازی «*تحقیرکردن*» از عبارت اصطلاحی زیر بیرون می‌آید (۹۸ ب): **لامه وشتمه: نحته بلسانه** (naḥatahū bi-lisānihi: lāmahū wa-šatamahū) (*کسی را با زبان «تحقیرکردن»: کسی را سرزنش کردن، دشنام دادن*)؛ «**النحیت**» (an-naḥīt) (< سریانی-آرامی **ܢܚܝܬ** naḥīṯ /naḥḥīṯ) در مرتبه نخست به معنی آنچه*کم‌ارزش، بد و دورانداختنی* است؛ **ضربه بها: نحته بالعصا** (naḥatahū bi-l-ʿaṣā: ḍarabahu bi-hā) (*کسی را با عصا زدن*، در واقع *کسی را با آن [عصا] تحقیرکردن، برسرش فرود آوردن*)؛ همچنین زمانی که گفته شود **نکحا: نحت المرأه** (nakaḥahā :naḥata l-marʾa^{ta}) (زنی را «تحقیر کردن = هتک *ناموس کرد / تجاوز کردن؛ با او هماغوشی کردن*). ←

«**نحت**» (*naḥita* یا *naḥata*) را در عربی به عنوان وامواژه‌ای از سریانی-آرامی **ܢܚܬ** (*nḥeṯ*) به معنی «*ریشه گرفتن از، آمدن، زاده شدن*» گواهی می‌دهد.

این که حالا این اصطلاح قرآنی «**من تحتها**» (*min taḥtihā*)، **من نحتها** (*min naḥtihā*) یا (با به دلیل نوع نگارش ناقص قرآن) *min nuḥātihā*[۱۷۴] خوانده

← برخلاف آن بروکلمان در *تساروس* (۴۲۴ ب) واژه سریانی-آرامی **ܢܚܬ** (nḥeṯ) را از لحاظ ریشه‌شناسی برای واژه عربی «**حت**» (ḥatta) قرار داده شده و «ن» / ـد حذف‌شده آن در بن اول [جذر اول] را طبق تعابیر آورده شده در *لسان* (جلد ۲، ۲۲ الف به بعد) به عنوان یک وامواژه از همان ریشه سریانی-آرامی با معنی پایه‌ای «*فرو افتادن*» می‌داند. این که این ریشه برای عربها بیگانه بود تنها نشانگر کاهش آن به یک شکل فعلی با معنی «*ساییدن، خراشیدن*» (نک: برای نمونه به هانس ور) و همچنین «*[به دلیل استفاده زیاد] کهنه بودن*» (برای لباس و قالی گفته می‌شود، در واقع «*فروریخته / زوار دررفته*») در عربی عامیانه امروزی.

۱۷۴. نک: *لسان*، جلد ۲، ۹۸ الف، جایی که «**النحاته**» (an-nuḥāta) با «**البرایه**» (al-burāya) (*تراشه* [*چوب یا فلز*]) توضیح داده می‌شود. با این وجود، برای ریشه ناشناخته سریانی-آرامی در *لسان*، اشتقاق واژه عربی «**نحاته**» (nuḥāta) از واژه سریانی-آرامی **ܢܚܬܐ** (nḥāṯā) یا به عبارتی **ܢܘܚܬܐ** (nuḥḥāṯā /nūḥāṯā) آشکار است. که البته در اینجا باید پایانه مؤنث عربی را به عنوان بازنویسی صرفاً آوایی [فنوتیک] پایانه معین سریانی-آرامی شکل اسمی مذکرنگریست. البته این بدین معنی نیست که پایانه مؤنث عربی نتواند از یک چنین پایانه سریانی-آرامی مشتق شود. درباره این شکل اسمی نولدکه در «*جستارهایی درباره زبان‌شناسی سامی*»، استراسبورگ ۱۹۰۴، ص ۳۰ در زیر «اسم‌های شکل **فعال** (fuʿāl)» می‌نویسد: «در عربی مؤنث فعاله (fuʿāla) به معنی تفاله یا تراشه هنوز زنده است. این همچنین نشان می‌دهد که آنها می‌توانند از واژه‌های به وام‌گرفته ساخته شوند».

این که نولدکه برای نمونه‌های نامبرده مانند «**نشارة**» (nušāra) (*خاک اره*) و «**کناسه**» (kunāsa) (*خاکروبه*) به دلیل شکل‌شان آنها را برگرفته از معادل‌های سریانی-آرامی قید شده توسط خودش یعنی **ܢܣܪܬܐ** (nsārtā) و **ܟܢܫܬܐ** (knāštā) نمی‌شناسد، شاید علتش این باشد که او این توضیح را صرفاً از منظر مطالعه معناشناسی تطبیقی می‌بیند. همین نیز برای شکل عربی «**فعال**» (fuʿāl) که نولدکه آن را متفاوت از شکل پیشین می‌داند، در حالی که این صرفاً شکل وقفی عربی یا به عبارتی ظاهراً بازنویسی اسم مطلق (Status absolutus) سریانی-آرامی **ܦܥܠܐ** (pʿālā) است، موردی که توسط برخی نمونه‌های آورده شده از سوی او تأیید می‌شوند. بدین ترتیب به احتمال بسیار واژه‌هایی مانند «**سعال**» (suʿāl) (*سرفه کردن*) از سریانی-آرامی **ܫܥܠܐ** (šʿālā)، «**عطاس**» (ʿuṭās) (*عطسه کردن*) از **ܥܛܫܐ** (ʿṭāšā)، «**خناق**» (ḫunāq) (*آنژین*) از **ܚܢܩܐ** (ḥnāqā) برگرفته شده‌اند. شکل‌های دیگری که از ریشه‌های عربی گرفته شده‌اند صرفاً شبیه‌سازی هستند. معناشناسی تطبیقی شاید از منظر ناب زبان‌شناسی مفید باشد ولی خیلی ساده می‌تواند منجر به این گردد که تأثیرات متقابل مربوطه تاریخی-فرهنگی تک تک زبان‌ها بر یکدیگر را نادیده بگیرد.

شود، در معنی آن تغییری صورت نمی‌گیرد. برای خوانش اخیر البته این واقعیت مؤید آن است که هم در سریانی-آرامی و هم در *لسان* این ریشه به معنی «*زایمان*» از همه نزدیک‌تر است، همانگونه که *لسان* با مشتقات دیگر، آن را گواهی می‌دهد. از آن جا که قرآن برای واژه‌های زاده شدن و تولید مثل کردن کلاً از ریشه «**ولد**» (*walada*) استفاده می‌کند، و به طور ویژه برای *زایمان کردن و زادن* از ریشه «**وضع**» (*waḍaʿa*) (*قرار دادن، پایین گذاشتن*) (نک: سوره ۳۶:۳؛ ۲:۲۲؛ ۳۵: ۱۱؛ ۴۱:۴۷؛ ۴۶: ۱۵؛ ۶۵: ۴و۶)، به نظر می‌آید با واژه سریانی-آرامی **ܢܚܬ ܒ**[۱۷۵] (*naḥḥeṯ*) سازگار باشد.

این که قرآن این ریشه فعلی به‌وام‌گرفته از سریانی-آرامی که به عنوان واژه منحصر به فرد (*hapax legomenon*) (به معنی *پایین آمدن، فرود آمدن، زاده شدن*) را به جای واژه‌های دیگر عربی مانند «**وضع**» (*waḍaʿa*) (*قرار دادن، پایین گذاشتن، زادن*) به کار می‌گیرد، از لحاظ تئولوژیک و دینی-تاریخی این پرسش موجه طرح می‌شود: آیا ممکن است که قرآن با استفاده از این اصطلاح نامعمول می‌خواسته زایمان غیرمعمول مریم را با *فرود یا آمدن* پسرش گره بزند و این تولد را به شکل ویژه‌ای برجسته نماید؟

اهمیت این پرسش زمانی روشن می‌شود که بدانیم بن **ܢܚܬ** (*nḥeṯ*) «*فرود آمدن، پایین آمدن*» (برای نمونه درباره مسیح گفته می‌شود که از آسمان *فرود آمد*) و بن‌های سببی **ܢܚܬ** (*naḥḥeṯ*) / **ܐܚܬ** (*aḥḥeṯ*) «*فرود آوردن، فرو فرستادن*» (چیزی که درباره خدا گفته می‌شود که پسرش را *فروفرستاد*) با معانی بالا در سریانی-آرامی مستند شده‌اند ولی نه در معنی ویژه «*زادن، زاییده شدن*» در شکل طبیعی زایمان.

جستجو برای یافتن یک کاربرد مشابه در آرامی تأییدیه خود را در یک اصطلاح معادل می‌یابد که ویلهلم گزنوس[۱۷۶] زیر واژه آرامی **נפל** (*npal*) «*افتادن*» در معنی

---

۱۷۵. فرهنگ‌نویسان سریانی شرقی این واژه را البته نه در شکل خاص به معنی «*زاییدن، به دنیا آوردن*» بلکه در معنی عمومی «*فروفرستادن، پایین آوردن، تحقیر کردن*» آورده‌اند و آن را در زیر مشتقات گوناگون از جمله معادل‌های عربی زیر عرضه کرده‌اند: **أنزل** (anzala)، **أخفض** (aḫfaḍa)، **حط** (ḥaṭṭa)، **واضع** (wāḍaʿa). (نک: *تساروس*، جلد ۲، ۲۳۴۴ به بعد؛ *فرهنگ منا*، ۴۴۲ ب به بعد). از آنجا که *تساروس* برای **ܢܚܬ** (naḥḥeṯ) برای معنی «*زاییدن، به دنیا آوردن*» گواه نمی‌آورد، اثبات استفاده از آن در دیگر گویش‌های آرامی از اهمیت بزرگی برخوردار است.

۱۷۶. ویلهلم گزنیوس، ، «*واژه‌نامه فشرده عبری و آرامی*»، ۱۹۱۵[۱۷]، چاپ بدون تغییر، برلین، گوتینگن، اشتوتگارت ۱۹۵۹ ۱۷، ص ۵۱۲ ب، در زیر ب).

«*زاده شدن*» می‌آورد و به عنوان «*یک اصطلاح دیگر برای تولد که برخلاف روند قاعده‌مند طبیعی است*» توضیح می‌دهد. این کاربرد «**نحت**» (*naḥata* یا *naḥḥata*) (< سریانی–آرامی *nḥeṯ* یا *naḥḥeṯ*) که در عربی هیچ جا تأیید نشده و به معنی «*فرود آمدن، زاییدن*» (در واقع «*[از بالا] فرو فرستادن*»)[۱۷۷] است ما را به این نتیجه می‌رساند که این بخش از سوره مریم به دوره‌ای از نگارش قرآن برمی‌گردد که پیشتر از آن دوره‌ای بوده که نولدکه–شوالی آن را برای دوره دوم سوره‌های مکی[۱۷۸] تشخیص داده بودند. در این آیه قطعاً یک هسته از اجزاء مسیحی قرآن قابل تشخیص است.

طبق این برداشت، پرسشی که در تفسیر پارت (برگ ۳۲۴) درباره این فقره قرآن آمده که آیا ندا دهنده عیسای *تازه‌نوزاد در زهدان مادر* است و همچنین ارجاع او به ماتیوس گمنام دیگر فاقد اهمیت است.

این که در بخش دوم آیه «**قد جعل ربک تحتک سریا**» (طبق برداشت تاکنونی): «*سرور تو در زیر پایت یک نهر درست کرده*»، واژه تکراری «**تَحْتَک**» نه به معنی «*زیر تو*» بلکه «*زایمان تو*» است که گفته‌های بالا نتیجه می‌شود. البته در اینجا هنوز ضروری است که اصطلاح نادرست تعبیرشده «*جویبار*» یعنی «**سَریا**» (*sarīya*) را توضیح داد که در این رابطه ما یک نمونه برای مورد پ) (نک: بخش ۳، برگ ۲۷ به بعد) داریم.

طبری (جلد ۱۶، برگ ۶۹ به بعد) واژه «**سَری**» (*sarī*) را با اظهارات کلیشه‌ای توضیح می‌دهد و می‌گوید که مفسران درباره معنی آن نظرات گوناگون دارند. اکثر راویان (بیش از ۱۹ زنجیره روایتی) درباره معنی *رودخانه*، *رودخانه کوچک*، *رودخانه‌ای به نام سری*، (*نام رودخانه‌ای به نام عیسا*)، هم نظر هستند. به ویژه مجاهد و ضحاک [ضحاک بن قیس شیبانی] بر این نظرند که این واژه به سریانی *رودخانه* یا *نهر* معنی می‌دهد در حالی که سعید بن جبیر می‌گوید این واژه نبطی است و به معنی *جویبار*، *رودخانه کوچک* است.

---

۱۷۷. آنچه توجه را جلب می‌کند این است که قرآن برای «*کتاب / نوشته فروفرستاده*» در معنای وحی از واژه عربی «انزل» (anzala) (*فروفرستان، فروآوردن*) در کنار «**آتی**» (ātā) (< سریانی–آرامی ܐܝܬܝ aytī) (*آوردن، تحویل دادن، به کسی رساندن*) استفاده می‌کند.

۱۷۸. نک: *تاریخ قرآن*، جلد ۱، ص ۱۱۷–۱۴۳؛ در ص ۱۳۰ (سطر ۳–) البته پذیرفته می‌شود که: «این سوره کهن‌ترین است که در آن اشخاص مقدس انجیل عهد جدید مانند مریم، ذکریا، یوحناس و عیسا نام برده می‌شوند یا دست‌کم یکی از کهن‌ترین است.»

درحالی که دو راوی دیگر اعتراض می‌کنند و بر این نظرند که منظور از «**سری**» خود عیسا است. *ابن زید* با اتکا به معنی فارسی *بزرگ‌منش* و *نجیب‌زاده [آزاد]* (۱۷۹) می‌پرسد: چه کسی می‌تواند به جز مسیح «**أسری منه**» ($asr\bar{a}\ \ minhu$) یعنی *نجیب‌زاده‌تر [آزادتر]* باشد. ابن زید درباره نظر کسانی که این واژه را *رودخانه* ارزیابی می‌کنند بخردانه استدلال می‌کند: اگر این «**سری**» به معنی رودخانه باشد باید در *کنار او* [مریم] باشد و نه *زیر او*. (۱۸۰)

ولی طبری به اظهارات ابن زید اعتنایی نمی‌کند. او مانند یک داور طبق اصل دموکراتیک اکثریت عمل می‌کند یعنی همان اکثریتی که معنی این واژه را «*نهر/ جویبار*» برداشت کرده و خدا –طبق نظر او- در همین رابطه در سوره ۱۹، آیه ۲۶: **فكلي و اشربي**، به مریم فرمان می‌دهد «*پس بخور و بنوش*».

در میان مترجمان غربی قرآن تنها پارت است (با گذاشتن «**سری**» در پرانتز) که متوجه شده معنی این اصطلاح ناروشن است. بلاشرو بل آشکارا توضیح *طبری* را می‌پذیرند. بلاشر تنها یک اشاره کوچک به ترکیب «**من تحتها**» ($min\ \ ta\d{h}tih\bar{a}$) می‌کند و می‌نویسد این اصطلاح بکارگرفته شده در قرآن ترازمند می‌باید نه آنگونه که همیشه

---

۱۷۹. نک: *لسان*، جلد ۱۴، ۳۷۷ب: **المروء و الشرف: السرو** (al-murūʾa wa-š-šaraf : as-sarwᵘ) (*مردانگی، بزرگواری*)؛ ۳۷۹ الف: توضیحات دیگر درباره «**سری**» (sarī) به معنی «**شریف**» (šarīf) (*بزرگوار، بزرگ‌منش*).

۱۸۰. با این وجود، گردآورنده *لسان* هیچ دلیلی ندید که از ضبط اصطلاح سریانی–آرامی ناشناخته «سری» (sarī) در معنی فرضی «نهر» (nahr) (*رودخانه*) و «جدول» (ǧadwal) (*جویبار*) صرف نظر کند و در اینجا تفسیر نادرست معادل آن را از سوی مفسران قرآن ذکر کند: «النهر الصغير كالجدول يجري إلى النخل» (*یک رودخانه کوچک شبیه جویبار که به سوی نخل‌ها روان است*) (*لسان*، جلد ۱۴، ۳۸۰الف). این همانگونه که خواهیم دید یک مورد تنها از اصطلاحات قرآنی نیست که نادرست خوانده و ضبط شده و تا امروز نیز خیلی راحت وارد فرهنگ‌نامه‌های عربی شده است. همچنین دیگر ریشه‌ها که در زیر «**شری**» (šariya) مانند «**سری**» (sariya) توسط *لسان* فهرست شده و از لحاظ ریشه‌شناسی زبان عامیانه توضیح داده شده‌اند، اصل آرامی‌شان را از جنبه‌های گوناگون اثبات می‌کند. نشان دادن همه آنها در حوصله این کتاب نیست. از این رو، نه فقط از لحاظ تاریخی–فرهنگی، بلکه همچنین از لحاظ زبان‌شناختی از اهمیت شایانی برخوردار است که واژه‌نامه‌های عربی با واسوس هر چه بیشتر مورد مداقه قرار گیرند و آن واژه‌هایی که تاکنون اشتباها به عنوان «*عربی کهن*» تلقی شده‌اند ولی آرامی هستند تشخیص داده شوند.

ترجمه شده «*از زیراو*»[۱۸۱] بلکه «*درکنار پاهایش*» معنی بدهد. بل به نوبه خود به آن مفسران عرب استناد می‌کند که بنا بر گزارش *طبری* این پرسش را طرح می‌کنند که آیا این فرشته جبرئیل یا خود عیسای نوزاد بود که مریم را «*از زیر*» ندا می‌دهد. بل به درستی اشاره می‌کند: «*احتمالاً خود نوزاد*» (*Probably 'the child'*).[۱۸۲]

طبری در تفسیر خود درباره «**سری**» *sarī* (جلد یک، ۵۰۴ به بعد، V.24) معنی «نهر» را محتمل می‌داند، ولی به آن نظراتی که از سوی برخی مفسران نمایندگی می‌شود نیز اشاره می‌کند و می‌گوید که واژه «**سری**» می‌تواند «*رئیس، سرور*» (در رابطه با عیسا) نیز معنی بدهد و این منطبق با آن معنی است که در *لسان* (جلد ۱۴، ۳۷۷ ب) با ارجاع به سیبویه و اللحیانی معنی آن را بر اساس فارسی یعنی «*مردانه، نجیب‌زاده*» تشخیص داده‌اند.

برای بررسی دقیق‌تر، پارت در تفسیرش (برگ ۳۲۳، درباره سوره ۱۹ آیه‌های ۲۳-۲۶) به ویلهلم رودلف[۱۸۳] اشاره می‌کند که در خصوص اوضاع پیرامونی تولد عیسا می‌گوید: «محتمل‌ترین توضیح این است که محمد در اینجا از صحنه‌ای که ماتیوس [متی/متا] گمنام در بخش ۲۰ [کتابش] از فرار به مصر گزارش می‌دهد، تأثیر پذیرفته و آن را روی تولد [عیسا] پیاده کرده است:

> „tunc infantulus Jesus laeto vultu in sinu matris suae residens ait ad palmam: flectere, arbor, et de fructibus tuis refice matrem meam … aperi autem ex radicibus tuis venam, quae absconsa est in terra, et fluant ex ea aquae ad satietatem nostram."

(ترجمه متن لاتینی):

> «بلافاصله عیسای نوزاد، با چهره‌ای شاد و نشسته بر دامان مادرش به درخت نخل گفت: ای درخت، تعظیم کن، و با میوه‌های خود مادرم را نشاط بخش ... و از ریشه‌های نهفته در زمین رگی را باز کن که آبها از آن بجوشند برای نشاط ما.»

---

۱۸۱. بلاشر، همانجا، ۳۳۱، یادداشت ۲۳-۳۲.

۱۸۲. بل، همانجا، جلد ۱، ۲۸۶، یادداشت ۲.

۱۸۳. ویلهلم رودولف، «*وابستگی قرآن به یهودیت و مسیحیت*»، اشتوتگارت، ۱۹۲۲، ص ۷۹.

بلاشر نیز در این اظهارات ماتیوس گمنام یک شباهت با این آیه قرآنی مشاهده می‌کند و می‌گوید که بدین ترتیب «*نهر در کنار پاهای مریم*» قابل توضیح است.[۱۸۴] بل همین را نیز در تفسیر خود بکار می‌گیرد (همانجا). سرانجام قرآن‌پژوهی باخترزمین با تکیه بر گزارش نقل شده از ماتیوس گمنام به یک سند نایل می‌گردد که برای اصطلاح عربی «**سری**» معنی «*جریان آب*» را تأیید می‌کند، چیزی که در نهایت مفسران عرب نیز پذیرفته بودند.

در اینجا به مفسران در شرق و باختر نشان داده خواهد شد که تعبیر آنها از این آیه قرآن در مرتبه نخست مبتنی بر یک خطای زبان‌شناختی و در مرتبه بعد مبتنی بر یک استدلال گمراه‌کننده صورت گرفته است.

توجه دقیق به فحوای کلام قرآن، پیش‌شرط یک برداشت منسجم زبانی است. این که قرآن صحنه فرار به مصر را که در ماتیوس گمنام توصیف شده به تولد مسیح مرتبط می‌کند، طبق بخش بازگوشده به هیچ وجه اثبات نشده است. تنها شباهت، فقط درخت نخل است که در هر دو متن مشترک هستند. مابقی شرایط از بیخ و بن با هم متفاوتند.

به عبارتی اگر طبق نظر ماتیوس گمنام عیسای نوزاد به نخل فرمان می‌دهد که از خود آب بیرون دهد، آنگاه می‌توان به این دلیل منطقی اتکا کرد چون در کویر برای مادر و پسر آب در دسترس نبوده است. به همین دلیل، این فرمان داده شد که آب فوران کند تا آنها تشنگی خود را فرونشانند.

ولی در قرآن چنین نیست. زمانی که مریم طبق سوره ۱۹، آیه ۲۳ مأیوسانه فریاد می‌زند: **یلیتنی مت قبل هذا و کنت نسیا منسیا** «*ای کاش قبلاً* (یعنی پیش از زایمان) *مرده بودم و همه چیز را فراموش می‌کرد!*» به این دلیل نبود که داشت ازتشنگی می‌مرد! آنچه باعث فشار روحی بر او شده بود، اتهام بزرگ خویشاوندانش بود که می‌گفتند آبستنی او *نامشروع* است، چیزی که از آیه ۲۸ علیه او به روشنی بیرون می‌آید: **یأخت هرون ما کان ابوک امرأ سوء وما کانت أمک بغیا** «*توای دختر هارون، پدرت خلافکار نبود و مادرت فاحشه نبود!*» (پارت: «خواهر هارون! پدرت واقعاً آدم [یادداشت: مرد] بدی نبود و مادرت هم روسپی نبود»).

---

۱۸۴. بلاشر، ۳۳۱، یادداشت ۲۳-۳۲.

درست به همین دلیل پس از آن که مریم آبستن شد در آیه ۲۲ آمده است: **فانتبذت به مکانا قصیا** «و او [مریم] به همراه او [فرزندش] به مکانی دورافتاده بیرون رانده شد» (پارت: «و او [مریم] با او [فرزندش] به مکانی دور دست رفتند»).

در اینجا مترجمان ما فعل عربی «**فانتبذت**» (*fa-ntaba-d̲at*) را «*عقب کشیدن، ترک کردن*» (پارت)، «*elle se retira*» (بلاشر)، «***she withdrew***» (بل) را نادرست معنی کردند. صرف نظر از معنی اصلی «**نبذ**» (*nabad̲a*) عربی که به معنی «*رد کردن، باطل کردن، طرد کردن*» است، طبری آن را واقعاً با «**فاعتزلت**» (*fa-ʿtazalat*) و «**تنحت**» (*wa-tanaḥḥat*) (*خود را کنار/عقب کشید*) توضیح داده است.[۱۸۵]

احتمالاً بن فعل انعکاسی از باب هشتم باعث شده که مترجمان قرآن از لحاظ دستوری به این کژگمانی رسیده باشند. اگر به این نکته توجه کنیم که قرآن در پیروی از سنت سریانی-آرامی، بن‌های انعکاسی را به صورت مجهول[۱۸۶] به کار برده آنگاه معنی «*او بیرون رانده شد*» بهتر با این آیه سازگار است، چیزی که البته در آغاز آیه ۱۶ بدان نیز متوسل می‌شود: **واذکر فی الکتاب مریم إذ انتبذت من أهلها شرقیا** «*همچنین به یادآور در کتاب مقدس که مریم از سوی خویشاوندانش به مکانی برهوت* (عربی: *شرقیا [شرقی]*، در واقع باید «**سرقیا**» خوانده شود = سریانی-آرامی ܣܪܝܩܐ *srīqā*: به [مکانی] *خالی = خالی از انسان*)[۱۸۷] *بیرون رانده شد* (پارت: «*و به یادآور کتاب مقدس مریم را! هنگامی که او بخاطر خویشاوندانش به مکانی در شرق رفت*»!).

بکارگیری مجهول در کنار نهاد [مسندالیه] در اینجا توسط حرف اضافه «**من**» (*min*) (*از*) مورد تأیید قرار می‌گیرد، چیزی که به نوبه خود با سنت سریانی-آرامی سازگار است[۱۸۸] و در دستور زبان عربی کاملاً ناشدنی و ناممکن است. به عبارتی برای قرآن

---

۱۸۵. *طبری*، جلد ۱۶، ص ۶۳.

۱۸۶. نک: بروکلمان، *دستور سریانی*، پاراگراف ۱۶۷.

۱۸۷. همین برداشت از طریق یک اصطلاح مشابه در آیه پیش‌گفته ۲۲ نیز تأیید می‌گردد: **فحملته فانتبذت به مکانا قصیا**: «*اینگونه او را (در رحم) حمل می‌کرد و به همراه [فرزند در شکمش] به مکانی دوردست طرد شد.*» بدین ترتیب این پرسش که منظور از اصطلاح «*شرقی*» چه می‌تواند باشد منتفی می‌شود.

۱۸۸. نک: برای نمونه، انجیل لوکاس [لوقا]، ۲، ۱۸: (w-k̲ullhōn da-šmaʿ(ū) eddammar(ū) ʿal aylēn d-<u>eṯmal-lal(ī)</u> l-hōn <u>men</u> rāʿawwāṯā) «و هر کس این واقعه را <u>از</u> زبان چوپانان می‌شنید شگفت‌زده می‌شد». (از انجیل سریانی، United Bible Societies ،63DC، [لندن] ←

هیچ دلیلی وجود ندارد که خود را مقید به ممنوعیت‌هایی کند که دستورنویسان عرب یا ایرانی به آن تحمیل کردند که در جمله مجهول، فاعل معلوم را به همراه حرف اضافه «**من**» (*min*) بیاورد، چیزی که دستور زبان کلاسیک عربی[۱۸۹] طلب می‌کند. اینگونه که بنگریم، دستور زبان کلاسیک عربی برای درک درست برخی از فقرات قرآن بیشتر در حکم مانع عمل می‌کند در حالی که تحت شرایط معینی توجه به دستور زبان سریانی-آرامی، می‌تواند برای شناخت جنبه‌های تاکنون ناشناخته زبان قرآن کمک کند. به همین دلیل می‌باید این ساختار سریانی-آرامی زبان قرآن دقیق‌تر باز شود.

از آیه ۲۲ - اگر درست فهمیده شود- این استخراج می‌شود که مریم توسط خویشاوندانش بیرون رانده شد، زیرا آنها او را متهم به آبستنی غیرمشروع می‌کردند؛ افزون بر این، قرآن برای حفاظت او در برابر بدزبانی دیگران به داشتن نامزد یا *شوهر وانمودی* متوسل نشده است. با توجه به این نکات می‌توان فهمید که چرا مریم در آیه ۲۳ بلافاصله پیش از زایمانش مأیوسانه به دنبال مرگ است. نخستین کلمات تسکین‌دهنده فرزند نوزادش می‌بایست طبیعتاً معطوف به این باشد که پیش از هر چیز مبنای یأس او را از میان بردارد. بدون شک تسکین مادر توسط نوازد هم نمی‌تواند با این جمله بیان شود که به مادرش بگوید در زیر پای او یک *نهر* وجود دارد.

این که خدا، طبق آیه ۲۶ (**فكلي و اشربي** *پس بخور و بنوش*) به مریم فرمان می‌دهد که از آن آب [که در زیر پایش است /م] بنوشد، آنگونه که طبری تفسیر کرده، اصلاً ربطی به موضوع ندارد. زیرا در اینجا نه نبود غذا و آب، بلکه وضعیت افسردگی روحی بوده که

← ۱۹۷۹، ص ۷۷ الف). همین ساختار مجهولی را قرآن در سوره ۲۱:۴۳ دارد وقتی که درباره «خدایان جنبی» سخن می‌گوید: **لا يستطيعون نصر انفسم و لا هم منا يصحبون** «[این خدایان ساختگی/جنبی، حتا] نمی‌توانند خودشان را یاری دهند [تا چه رسد به دیگران] و از سوی ما [به عنوان یاری‌رسان] همراهی نمی‌شوند.» (یعنی آنها را به عنوان خدا کمک نمی‌کنیم). این ساختار که از منظر نحو عربی غیرقابل دفاع است باعث سردرگمی مترجمان قرآن شده است. پارت (۲۶۵) آن را اینطور ترجمه می‌کند: (خدایانی که) نه می‌توانند به خود یاری برسانند و نه (جایی) علیه ما کمکی خواهند دید (wa-lā hum minnā yuṣḥabūna?). شبیه همین را نیز بلاشر (۳۵۱) می‌نویسد: «et il ne leur est pas donné de compagnon contre nous.». فقط بل از لحاظ مضمونی درست ترجمه کرده است (جلد ۱، ۳۰۸ ب، ۴۴): «and from Us they will have no company».

۱۸۹. نک: بروکلمان، *دستور عربی*، پاراگراف ۹۶.

مریم هیچ میلی به خوردن و نوشیدن نداشت. از این رو، کلمات تسکین‌دهنده فرزندش می‌بایست از چنین مضمونی برخوردار بوده باشند که برای مادرش دلیلی برای افسردگی وجود ندارد و او [مریم] می‌باید دوباره میل به خوردن و نوشیدن را به دست بیاورد.

اشاره قرآن‌پژوهی باخترزمین به این فقره بازگو شده از ماتیوس گمنام نیز به این دلیل یک نتیجه‌گیری فریبنده است چون این اصطلاح مورد مشاجره، یعنی «**سریا**» (در قرآن امروزی *sarīyā*) توسط مفسران عربی به‌اشتباه به عنوان «*جریان آب*» تعبیر شده هم از لحاظ زبان‌شناسی [تطبیقی] نادرست و هم صرفا با گمانه‌زنی تأیید گردیده و سرانجام نیز برای همیشه مهر تأیید بر آن زده شد.

در نگارش «**سریا**»، موضوع نه بر سر یک ریشه عربی بلکه سریانی می‌باشد. اگر ما این واژه را در شکل اصلی سریانی-آرامی‌اش به عنوان **ܫܪܝܐ** (*šaryā*) نمایش بدهیم، آنگاه مسئله حل می‌شود. زیرا آنچه ما از متن قرآن انتظار داریم این است که در ارتباط با سرزنش‌هایی که بخاطر آبستنی نامشروع صورت گرفته، سخنی برای برائت او [مریم] بیاورد یعنی با یک اصطلاح مناسب مریم را از این ننگ رها سازد. اگر ما حالا «*شوهر ناکرده*» را به معنی «*غیرقانونی*، *نامشروع*» درک کنیم آنگاه متضاد این واژه «*مشروع*» و به پیرو آن «*قانونی*، *برحق*» خواهد بود. همین طور نیز در عربی متداول امروزی به یک «*پسر نامشروع*» (به ویژه به عنوان یک فحش) «**ابن حرام**» گفته می‌شود که می‌توان به عنوان متضاد آن «**ابن حلال**» (کسی که مشروع یا قانونی زاده شده = انسان صادق و درستکار) را قرار داد.

دقیقاً در این بافت این معنی در اصطلاح سریانی-آرامی **ܫܪܝܐ** (*šaryā* نهفته است که البته در اینجا نه به عنوان اسم (*نهر، جویبار*) بلکه به عنوان صفت فعلی به معنی «*مشروع*»[190] قابل درک است.

آیه ۲۴ از سوره مریم توسط همه مفسران که می‌شناسیم این گونه فهمیده شده است:

> «ناگهان او از پایین صدا زد: غمگین مباش! خدایت در زیر تو یک نهر / جوی (*sarī*) (پر از آب) ساخته است.» (پارت)

---

۱۹۰. نک: *تساروس*، جلد ۲، ۴۳۰۸: **ܫܪܐ** (šārē) absolvens؛ solvit، liberavit. افزون براین در *فرهنگ منا*، ۸۱۶ ب، (در زیر ۲۷ معانی گوناگونی از **ܫܪܐ** šrā آمده) (۲۱): **حلل. ذن. ضد حرام** (*اجازه دادن، مشروع اعلام کردن، متضاد ممنوع کردن، نامشروع اعلام کردن*)، و در زیر **ܫܪܝܐ** šaryā (۷): **خلاف ممنع و محرم. مباح. حلال** (*مشروع، مجاز، متضاد ممنوع و نامشروع*).

ولی پس از بکارگیری معنی اصلیش می‌باید آن را چنین فهمید:

«*درست پس از زایمان*، [مادرش] را صدا زد: غمگین مباش، خدایت *زایمانت* را *مشروع* کرده است».

تازه پس از آن که مسیح نوزاد مادر مأیوسش را با «*مشروع بودن*» این زایمان تسکین می‌دهد، با سخنان نشاط‌بخش (از آیه ۲۶) مانند حالا باید «*غذا بخورد، بنوشد و شاد باشد*»[۱۹۱] او را مورد خطاب قرار می‌دهد. و علت این سخنان این نبود که مادرش داشت از تشنگی تلف می‌شد.

به دنبال آن مریم (آیه ۲۷) نیز این جرأت را به خود می‌دهد که با فرزند نوزادش به سوی خویشاوندانش بازگردد. و زمانی که او با خشم آنها [خویشاوندانش] روبرو می‌شود پاسخگویی را به فرزند نوزادش واگذار می‌کند (آیه‌های ۳۰ تا ۳۳) تا بدین ترتیب تولد معجزه‌آسای خود را اعلام نماید.

با چنین خوانشی از این فقره قرآن، می‌توان سرانجام با بهره‌گیری از سریانی-آرامی معنی اصلی توصیف قرآن از تولد مسیح را بدست می‌آورد.

کژخوانی نوع نگارش / املاهای همانند

با تشخیص خوانش نادرست واژه عربی «**سریا**» (*sarīyā*) که به عنوان برابرنهاد واژه سریانی-آرامی **ܫܪܝܐ** (*šaryā*) آورده شده، حالا دیگر توجه‌مان برای شناخت انواع نگارش‌های دیگر در قرآن که نادرست خوانده شدند ولی در اصل هم‌آوا بودند دقیق‌تر می‌گردد. همین طور در نسخه قرآنی رمان اسکندر (که در آن موسا به جای اسکندر ظاهر می‌شود) از ماهی مرده‌ای سخن می‌رود که به هنگام تماس با آب زندگانی، دوباره زنده می‌شود و به دریا فرار می‌کند.[۱۹۲]

---

۱۹۱. برای اصطلاح قرآنی **وقری عینا** (wa-qarrī ʿayna^{n}) در *فرهنگ منا* (ص ۶۹۶ الف) برای معادل سریانی-آرامی آمده است: **ܩܘܪܬ ܥܝܢܐ** (qurraṯ ʿaynā)، **ܪܘܚܐ. ܩܘܪܬ ܠܒܐ** (qurraṯ lebbā, rūḥā): **تعزیه. فرح. قرة العین** (qurrat^{u} l-ʿayn, faraḥ, taʿziya) (*بشاش بودن، شادی، تسکین*)؛ نک: همچنین به *تساروس*، جلد ۲، ۳۷۱۱: **ܪܘܚܐ ܩܘܪܬ** (qurraṯ rūḥā): consolatio (تسکین).

۱۹۲. نک: رودی پارت، *تفسیر*، ص ۳۱۶ به بعد.

سوره ۱۸:۶۱

فاتخذ سبیله فی البحر سربا

مترجمان ما اصطلاح، «**سَرَبا**» (*saraba*) را اینطور فهمیده‌اند:

(پارت، ۲۴۳): «او راهش را به سوی دریای بزرگ (*baḥr*) گرفت (و شنا کرد) و رفت (*saraban*)».

(Blachère, 324): „(ils oublièrent leur poisson) qui reprit son chemin dans la mer, en frétillant."

(Bell, I, 280): 60. „(they forgot their fish,) and it took its way in the sea freely."

مکارم شیرازی: و ماهی راه خود را در دریا پیش گرفت (و روان شد).

طبری در اینجا نیز با توجه به نظرات گوناگون درباره این مفهوم می‌نویسد: **اختلف أهل العلم** یعنی عالمان درباره معنی این اصطلاح یعنی «**سربا**» هم‌نظر نیستند و سپس نظرات گوناگون را برمی‌شمرد: الف) راهی که ماهی پیش گرفت درست پس از رفتنش «*تبدیل به سنگ*» شد؛ ب) به عکس، آب پس از عبور ماهی «*یخ زد*»؛ پ) هر آنچه ماهی در آب با آن تماس یافت «*به صخره*» تبدیل گردید؛ ت) ماهی راه خود را به سوی آب نه از طریق دریا بلکه از طریق «خشکی» یافت. *طبری* همه این برداشت‌ها را مجاز می‌شمارد. ولی منطقی‌ترین را آن تعبیری می‌داند که منتسب به پیامبر است. طبق این برداشت، آب در برابر ماهی مانند یک «*گذرگاه*» از هم باز شد.[۱۹۳]

پارت نه توضیح اخیر *طبری* را می‌پذیرد و نه ترجمه فریدلندر (Friedländer) را که بنا بر روایات می‌گوید که ماهی «راهش را از طریق یک *گذرگاه زیرزمینی* به دریا در پیش گرفته است». به نظر پارت این اصطلاح یک مصدر قیدی از واژه sariba یعنی «*جاری / روان شدن*» است که در نهایت می‌توان گفت: (شنا کرد) و *رفت* [*دور شد*]. به همین دلیل به بل حق می‌دهد که آن را چنین ترجمه کرده است: and it took its way in the sea freely؛ در حالی که بلاشر –احتمالاً تحت تأثیر واژه عربی «**سراب**» (*sarāb*)– آن را «*en frétillant*» «*وول زدن، دست و پا زدن*» ترجمه کرده است.[۱۹۴]

۱۹۳. *طبری*، جلد ۱۵، ص ۲۷۳ به بعد.

۱۹۴. رودی پارت، *تفسیر*، ص ۳۱۸.

با واژه «*freely*» (آزادانه) در حقیقت فقط بل بوده که توانسته به طور احساسی معنی این اصطلاح را درست حدس بزنند، البته بدون آن که بتواند آن را از نظر زبان‌شناختی توضیح بدهد. زیرا این اصطلاح ربطی به *sariba* عربی ندارد، وگرنه مفسران عرب به همین شیوه می‌توانستند به این نتیجه برسند. این که مفسران عرب نمی‌توانستند با دانش عربی خود این اصطلاح را توضیح بدهند این گمان را تقویت می‌کند که ریشه این واژه را نباید در زبان عربی جستجو کرد. قطعاً علت این برداشت، قافیه پیشین و پسین آن بوده که خوانندگان عرب در اینجا آن را **سربا** *saraba*^{n} خواندند، به ویژه این که در عربی برای این واژه یک ریشه وجود دارد. البته مفسران عرب حق داشتند که نتوانند یک معنی عقلانی از آن استخراج نمایند.

در خصوص معنی درست «*آزادانه*» freely باید گفت که این فقط یکی از معانی این صفت مفعولی سریانی-آرامی از اصطلاح مورد بحث بالا یعنی ܫܪܝܐ (*šaryā*) می‌باشد که البته در اینجا نمی‌تواند به معنی «مشروع» باشد. *فرهنگ منا* (همانجا) زیر شماره ۵ آورده است: **غیرمقید. مطلق. حر.** (*آزاد، بی‌کران، نابسته*)؛ و *فرهنگ تساروس* (جلد دوم، ۴۳۰۷) زیر ریشه ܫܪܐ *šrā* آورده است: د) *solvit vincula, liberavit, dimisit*؛ افزون بر این، بروکلمان، در *واژه‌نامه سریانی* (*Lexicon Syriacum*)، ۸۰۳ ب (زیر ܫܪܝܐ *šaryā*): ۲. *liber* (*آزاد*) را آورده است. و تازه در اینجاست که خوانش سریانی-آرامی «**سربا = شریا** = ܫܪܝܐ (*šaryā*) به این اصطلاح از سوره ۶۱:۱۸ معنی واقعی‌اش را می‌دهد: «*ناگهان او (ماهی) راهش را آزادانه به سوی دریا پیش گرفت.*» به عربی امروزی گفته شود: **فاتخذ سبیله فی البحر حرا**.

سوره ۷۸:۲۰

همچنین در سوره ۷۸:۲۰ با یک املای هم‌آوا و کژخوانده شده دیگر روبرو می‌شویم. در آنجا آمده است: **وسیرت الجبال فکانت سرابا**. برداشت مترجمان از این جمله تاکنون چنین بوده است:

> (پارت، ۴۹۷): «و کوه‌ها (از جای خود) <u>به حرکت در می‌آیند</u> و (در آخر فقط) یک <u>سراب</u> می‌ماند.»
>
> (Blachère, 633): „[*où*] les montagnes, <u>mises en marche</u>, seront un <u>mirage</u>.“

(Bell, II, 630): „The mountains will have been moved and become a mirage.“

مکارم شیرازی: و کوه‌ها به حرکت در می‌آید و بصورت سرابی می‌شود!

گفتنی است که در این ترجمه‌های آورده شده هیچکدام از مترجمان به این اصطلاحات متفاوت ایرادی نگرفته است. بدین ترتیب آن‌ها نیز از *طبری* (جلد ۳۰، ص ۸) پیروی می‌کنند که این آیه را اینگونه توضیح می‌دهد: کوه‌ها از بنیان خود می‌ترکند و غبار می‌شوند به طوری که دیگر از شکل اصلیش، مانند یک سراب، فقط یک ظاهر [چیز سطحی] باقی می‌ماند.

آنچه چشمگیر است این است که *طبری* فعل «**سیرت**» (*suyyirat*) را نه به معنی اصلی عربی واقعی‌اش یعنی *«به حرکت درآورده شده»* بلکه به عنوان *«ترکیده شدن»* برداشت می‌کند. شاید در اینجا *طبری* این را با توجه به موارد مشابه مانند سوره ۱۹:۱۰۵: **و تخر الجبال هدا** (*وکوه‌ها ویران خواهد شد یا فرو خواهد ریخت*) فهمیده است، یا مانند سوره ۲۰:۱۰۵ درباره کوه‌ها درک کرده است: **ینسفها ربی نسفا** «*پروردگارم آنها را خرد خواهد کرد / خواهد ترکاند*» (طبق برداشت عربی) یا به عبارتی «*به پودر یا غبار تبدیل کردن*»[(۱۹۵)] (طبق درک سریانی-آرامی). آیه زیر یک نمونه دیگر به ما می‌دهد:

سوره ۶۹:۱۴

و حملت الأرض و الجبال فدکتا دکه واحده

مترجمان ما این آیه را چنین فهمیده‌اند:

(پارت، ۴۸۰): «و [زمانی که] زمین و کوه‌ها از جا برداشته می‌شوند [Anm. W.: aufgeladen] و یکباره (خرد و) به غبار تبدیل می‌گردند.»

(Blachère, 612): „[*quand*] la terre et les monts, emportés, seront pulvérisés d'un seul coup;“

۱۹۵. برای معنی آخر، واژه سریانی-آرامی **ܢܫܦ** (nšap̄) بیانگر و گواهی‌دهنده آن است. این واژه در *تساروس* با معادل **ܢܚܠ** (nḥal) (*غربال کردن*) یکی دانسته شده است و به همین دلیل نیز به معنی «*به پودر یا آرد تبدیل کردن*» است. به نظر می‌رسد که طبق توضیحات *لسان* (جلد ۹، ۳۲۸ ب) و استفاده آن در سریانی-آرامی، واژه عربی «**نسف**» (nasafa) نیز از آن برگرفته شده است: **غربله: نسف الشیء** (ġarbalahu :nasafa š-šayʾa) (*چیزی را غربال کردن*)؛ به همین ترتیب نیز *آرد غربال‌شده*: **نسافه** (nusāfa) (< **سریانی-آرامی ܢܫܦܐ** nšāpā).

(Bell, II, 601): „And the earth and the mountains shall be moved, and shattered at a single blow.“

مکارم شیرازی: و زمین و کوه‌ها از جا برداشته شوند و یکباره در هم کوبیده و متلاشی گردند.

احتمالاً *طبری* با توجه به سوره‌های ۹۹:۱ و ۵۶:۴،۵ در این آیه «*لرزش زمین و کوه‌ها*» را باید دیده باشد. طبق توضیحی دیگر که به *ابن زید* برمی‌گردد زمین و کوه‌ها به «*گَرد/غبار*» تبدیل می‌شوند.[196] پارت که این برداشت را متقاعدکننده نمی‌بیند ترجیح می‌دهد به واژه «hochheben» (یا به عبارتی aufladen) متوسل شود که به معنی اصلی واژه عربی «**حَمَلَ**» (*ḥamala*) (*حمل کردن/ جابجا کردن*) بسیار نزدیک است. این در حالی است که بلاشر با واژه «*emporter*» و بل با «*to move*» به مضمون آیه نزدیک‌تر می‌شوند، هرچند بدون توضیحات زبان‌شناختی.

البته در واقع این معنی را فقط از طریق واژه سریانی-آرامی **ܫܩܠ** (*šqal*) (معنی پایه‌ای: *حمل یا جابجا کردن*) می‌توان به دست آورد. به عبارتی، معانی دیگر که بروکلمان (*واژه‌نامه سریانی*، ۷۹۸ ب ف) زیر شماره‌های ۷ و ۸ آورده یعنی ***abolevit*** و ***removit*** به این متن می‌خورند. این دو واژه به معنی «*از بین بردن، نابود کردن*» نیز هستند؛ *تساروس* شواهد دیگری با همین معانی را می‌آورد: «***abstulit***» و «***sustulit***»؛[197] سرانجام *فرهنگ منا* (۸۱۲ب) زیر (۲) معادل‌های عربی این واژه را می‌آورد: **نَسَفَ. حَمَلَ. رَفَعَ** (*rafaʿa .ḥamala .nasafa*) (*برداشتن، بردن، به پودر تبدیل کردن / از بین بردن*).

با بکارگیری معنی «*به جای دیگر بردن، از بین بردن، نابود کردن*» برای واژه عربی «**حَمَلَ**» (*ḥamala*) که به این متن می‌خورد و ما آن را از طریق معادل سریانی-آرامی **ܫܩܠ** (*šqal*) بدست آورده‌ایم می‌توانیم یک نمونه دیگر برای مورد ف (نگاه کنید به فصل ۳، برگ ۲۶ به بعد) داشته باشیم.

---

۱۹۶. *طبری*، جلد ۲۵، ص ۵۶.

۱۹۷. *تساروس*، جلد ۲، ۴۲۸۶، e) abstulit؛ طبق کتاب خروج ۱۰:۱۹، یهوه باد باختری شدیدی جاری ساخت که ملخ‌ها را *فراری داد و نابود کرد*: **ܘܫܩܠܬܗ ܠܩܡܨܐ** (wa-šqalteh l-qamṣā)؛ افزون بر این: **ܫܩܠ ܢܦܫܗ ܒܣܡܐ** (šqal nap̄šeh b-sammā) (معنی تحت‌الفظی: «*او روح خود را با زهر برد = او خود را نابود ساخت، او خود را با زهر کشت*).

درخصـوص واژه عربـی «**دَک**» (*dakka*) معنـی‌یـی کـه *لسـان* (جلـد ۱۰، ۴۲۴ ب) می‌دهد کافی است: «*ویران کـردن، خراب کـردن*». یک مورد مشابه را سوره ۱۹:۹۰ به ما می‌دهد؛ در آنجا آمده است: **وتخرالجبال** (*wa-taḫirru l-ğibālu hadda*^{n}) (*تقریباً / گویی که زمین از هم شکافته می‌شود*) «*و کوه‌ها متلاشی شده فرو می‌ریزند*». اگرچه بل هم این اصطلاح عربی را مطابق *لسان* درست برداشت کرده، ولی آنچه پارت با (*ریزشده و) به غبار/خاک تبدیل کرد*» و بلاشربا «*پودر کردن*» ترجمه کرده‌اند را هم می‌توان مورد توجه قرار داد.

تسـاروس همچنـین واژه عربـی «**دک**» (*dakka*) را بـه عنـوان معـادل نـام‌آوایی (*onomatopoeic*) بـرای واژه سـریانی-آرامـی ܕܩ (*daq*) (*contudit, contrivit, comminuit*: *خردکـردن، رنـده کـردن، ویـران کـردن*)، ارایه می‌دهـد و آن را هم‌معنـی واژه سریانی-آرامی ܕܚܚܝܚܐ (*daḥḥīḥā*) (به عنوان مجهول: *ریزکـردن، خردکـردن*؛ به عنوان اسم: *غبار، پودر*) می‌داند.[۱۹۸] آخرین معنی می‌تواند سرانجام منطقاً به معنـی «*از میان برداشتن، نابود کردن یعنی حل یا تبدیل آن به غبار یا پودر*» باشد.

پس از ایـن روشـن‌سـازی و بـه واسـطه یـافتن معنـی واژه عربـی «**حمـل**» (*ḥamala*) (*حمـل کـردن = از جـایی بـه جـای دیگـر بـردن، از میـان برداشـتن*) از طریـق معناشناسـی معادل آن در فرهنگ‌نامه سریانی-آرامی حال می‌توان آیه مورد بحث (۶۹:۱۴) را چنین فهمید:

> «و [زمانی] که زمین و کوه‌ها نابود (محو) می‌شود و همزمان (به غبار) تبدیل می‌گردد».

---

۱۹۸. *تساروس*، جلد ۱، ۹۳۶ به بعد، واژه سریانی-آرامی ܕܩ (daq) (با استناد به .K) را در ارتباط با ܡܕܩܩܬܐ (m-ḏaqqṯā) (*هاون*) به عنوان معادلی برای ܡܕܟܬܐ (m-ḏākṯā) می‌آورد. این مورد تا اینجا یک ساخته ثانوی از ریشه سریانی-آرامی ܡܕܟ (maddek̠ / mḏak̠) (*آمیختن*) از ܕܩ (daq) (بـه معنـی *لـه/پودر کـردن* > ܕܟ dak̠) را تـداعی می‌کنـد. البتـه واژه عربـی «**دمـک**» (damaka) (*لسان*، جلد ۱۰، ۴۲۸ ب) به معنـی «*آسیاب کردن*» می‌تواند به عنوان قلب از واژه سـریانی-آرامـی ܡܕܟ (mḏa) گرفتـه شـده باشـد: **طحنـه: دمـک الشـیء** (damaka š-šayʾa ṭaḥanahu) که در اینجا «*سنگ آسیاب له‌کننده*» **رحی دموک** (raha^{n} damūk) آشکارا به عنوان یک [وام] برگرفته از سریانی-آرامی ܪܚܝܐ ܡܕܘܟܐ (raḥyā *māḏokā*) اشاره دارد. در حالی که *لسان* اسم فاعل سریانی-آرامی ܡܕܘܟܐ (*māḏokā*) (> عربی قلب‌شده «**دموک**» damūk) را مضموناً به عنوان **سریعه الطحن** (sarīʿa^{tu} ṭ-ṭaḥn) سنگ آسیابی که «*تند آسیاب*» می‌کند (در واقع سنگ آسیابی که «اساسی» آسیاب می‌کند) برداشت می‌کند.

حالا شاید تصور قرآن از روز قیامت که می‌گوید کوه‌ها *متلاشی* یا به *غبار/خاک تبدیل می‌شوند* قابل توضیح باشد که چرا *طبری* فعل «**سیرت**» (*suyyirat*) در سوره ۷۸:۲۰ را مطابق آن تعبیر کرده و مانند مترجمان قرآن ما آن را طبق فهم و معنی زبان عربی «*به حرکت درآورده شدند*» درک نمی‌کند. حال این پرسش پیش می‌آید که آیا ممکن است *طبری* پیشترها با ترانویسی عربی واژه سریانی-آرامی **ܣܛܪ** (*sṯar / sattar*) «**سترت**» (*sutirat / suttirat*) برخورد کرده باشد؟ زیرا فقط ریشه سریانی-آرامی است که به جز معنی عربی‌اش یعنی «**ستر**» (*satara*) «*محافظت کردن، پوشاندن*»، معنی دیگرش «*ویران کردن*» است.[۱۹۹]

در حقیقت تازه پس از این خوانش سریانی-آرامی است که خوانش‌های بعدی و برداشت مناسب از اصطلاح مبهم «**سرابا**» ($sar\bar{a}ba^{n}$) روشن می‌شود. این که از منظر زبان عربی، منظور از این اصطلاح، «سراب» بوده و در همین رابطه هم سرانجام «*کوه‌ها به حرکت درآمده*» به سراب تبدیل شده، یعنی آنگونه که مترجمان آن را فهمیده‌اند، به سختی قابل تصور است.

برخلاف آن، تصحیح سریانی-آرامی واژه کژخوانده شده **سرابا = شرایا** (*šarāyā*) = مفرد سریانی-آرامی **ܫܪܝܐ** (*šaryā*) و جمع آن (مرتبط با کوه‌ها) **ܫܪ̈ܝܐ** (*šrayyā*)، یک معنی داشته و با فعل «**ستر**» (*satara*) = **ܣܛܪ** (*sṯar / sattar*) «*ویران کردن*» هماهنگی دارد. ما اینها را در *فرهنگ منا* زیر ریشه **ܫܪܐ** (*šrā*) (۸۱۶ الف) مشاهده می‌کنیم و در زیر شماره ۱۰ نیز به این معنی آمده است: **هدم نقض البناء و غیره** (*یک ساختمان یا چیزی را ویران یا خراب کردن*)[۲۰۰] یا زیر شماره ۱۱ به معنی: **أزال، ألغى، أبطل** (*محو کردن، از میان بردن، از میان برداشتن، زدودن*).[۲۰۱]

---

۱۹۹. نک: *تساروس*، جلد ۲، ۲۷۵۶:۲) destruxit (*ویران کردن*)؛ افزون بر این در (۲۷۵۷) با اشاره به فرهنگ‌نویسان سوری: ۱) diruit, destruxit, evertit، **هدم. نقض. خرب** (hadama, naqa#a, xarraba) «*ویران کردن، کوبیدن، از میان برداشتن*». همین توضیحات در *فرهنگ منا* (۵۱۹ ب) در شماره ۳ آمده است.

۲۰۰. درباره این معنی نک: *تساروس*، جلد ۲، ۴۳۰۹ (XV MK، ۲۹): ܐܘܢ ܫܪܐ ܗܝܟܠܐ ܘܒܢܐ ܠܗ ܠܬܠܬܐ ܝܘܡܝܢ (ʾūn šārē hayklā w-ḇānē leh la-ṯlāṯā yawmīn): (*ای تو که معبد را ویران می‌کنی و آن را در طی سه روز دوباره می‌سازی!*)

۲۰۱. نک: در این باره به بروکلمان، *فرهنگ سریانی*، ۸۰۳ ب: k: delevit ، destruxit ؛ l: abolevit (*ویران کردن، نابود کردن، خاموش کردن، محو کردن*).

البته شماره آخر تا آنجا که کوه‌ها به دلیل ویرانی »*محو، رفع یا نابود*» شده‌اند، معنی منطقی‌تری را بیان می‌کند. اگر ما بر همین مبنا نیز واژه کژفهمیده عربی «**سرابا**» (*sarāba*^{n}) را نه به عنوان اسم (*سراب*) بلکه به عنوان صفت مفعولی مذکر جمع سریانی-آرامی ܫܪܝܐ (*šrayyā*) (*[کوه‌های] محو و نابود شده*) بخوانیم آنگاه خوانش زیر از سوره ۷۸:۲۰ به دست می‌آید:

ܘܡܣܬܬܪܝܢ ܛܘܪܐ ܘܗܘܝܢ ܫܪܝܐ

(*w-me-stattrīn ṭūrē w-hāwēn šrayyā*)

مطابق این می‌باید این آیه چنین خوانده شود:

و <u>سترت</u> الجبال فکانت <u>شرایا</u>

(*wa-<u>suttirat</u>*^{i} *l-ğibāl*^{u} *fa-kānat <u>šarāyā</u>*)

به عبارت دیگر، بیان قرآنی-عربی آن با اتکا به سوره ۱۹:۹۰ و ۵۶:۶ چنین می‌شود:

و هدت الجبال فکانت هباء (= تلاشت)

آیه زیر که تاکنون بر پایه خوانش نادرست عربی اشتباه فهمیده شده:

«و کوه‌ها (از جای خود) به حرکت در می‌آید و (فقط در پایان) یک سراب می‌ماند» (پارت)

حالا طبق خوانش سریانی-آرامی چنین فهمیده می‌شود:

«و [سپس] کوه‌ها فرو می‌ریزد و محو می‌گردد».

بدین ترتیب از یک سو ما در اینجا سه واژه را که نادرست خوانده شدند تشخیص داده‌ایم که در قرآن از نظر نگارشی اساساً هم‌آوا هستند ولی در عربی توسط نقطه‌گذاری (و اعراب‌گذاری) تغییرات نادرست به خود دیدند:

الف) **سریا** (*sarīya*^{n}) (سوره مریم ۱۹:۲۴) (*نهر/جویبار*) به عنوان سریانی-آرامی ܫܪܝܐ (*šaryā*) به معنی «*مشروع*» (در رابطه با «متولد شدن»)؛

ب) **سربا** (*saraba*^{n}) (سوره ۱۸:۶۱) (درباره ماهی گفته شده، *طبری*: «*از طریق یک کانال فرار کرده*»؛ پارت: «*در رفتن/ غیب شدن*»؛ بلاشر: «*وول زدن*»؛ بل — از متن حدس زده: «*آزاد/آزادانه*» به عنوان سریانی-آرامی ܫܪܝܐ (*šaryā*) به معنی «*آزادانه / آزاد*» (*در دریا شنا کرد*)؛

پ) **سرابا** (*sarāba*^{n}) (سوره ۷۸:۲۰) («*سراب*») به عنوان جمع سریانی-آرامی ܫܪܝܐ (*šrayyā*) (در رابطه با کوه‌ها) به معنی «*محو شدن، پودر شدن*».

از سوی دیگر همچنین تشخیص دادیم که در همین رابطه نیز واژه **سیرت** (*suyyirat*) در عربی نادرست خوانده شده ولی قرآن‌پژوهان تاکنونی معنی آن را مورد شک قرار ندادند و آن را به معنی «*به حرکت درآوردن، جابجا شدن*» فهمیده‌اند. حال می‌دانیم که این واژه با ریشه سریانی-آرامی ܣܛܪ (*sṭar*) (*ویران کردن، خراب کردن*) در حالت مجهول ܐܣܬܛܪ (*estaṭṭar*) یکسان است که در عربی «**سترت**» (*suttirat*) (*ویران یا خراب شدن*) می‌باشد.

سوره ۱۳:۳۱

ریشه فعلی اخیر از *suttirat* به نوبه خود راه را برای تشخیص نگارش‌های هم‌آوا که نادرست خوانده شده‌اند باز می‌کند؛ واژه‌یاب قرآن سه بار دیگر این واژه را در اختیار ما می‌گذارد: سوره ۱۳:۳۱؛ ۱۸:۴۷ و ۸۱:۳. در سوره ۱۳:۳۱ آمده است:

ولو أن قرانا <u>سيرت</u> به الجبال أو <u>قطعت</u> به الارض

(پارت، ۲۰۴): «و زمانی که توسط یک متن (وحیانی) چنین شود که کوه‌ها (از جای خود) به حرکت درآیند یا زمین قطعه قطعه شود (یادداشت: یا شکافته شود) ...»

(Blachère, 276): „Si une incantation par laquelle les montagnes seraient <u>mises en marche</u>, ou par laquelle la terre serait <u>mise en pièces</u>…“

(Bell, I, 232, 30): „Though / If only by a qur'ān the mountains had been <u>moved</u>, or the earth been <u>cleft</u>,…“

مکارم شیرازی: «اگر بوسیله قرآن، کوه‌ها به حرکت درآید یا زمینها قطعه قطعه شود ...».

در اینجا نیز این واژه نه «**سيرت**» (*suyyirat*) بلکه، با اتکا به شکل سریانی-آرامی بالا، باید «**سترت**» (*suttirat*) (*ویران کردن، نابود کردن*) خوانده شود. فعل دیگر عربی، «**قطعت**» (*quṭṭiʿat*) (معنی: *قطعه قطعه کردن*) است که پارت در یادداشت خود آن را «شکافتن»، بل به درستی، ولی بدون ارایه دلیل، آن را «*had been cleft*» معنی کرده و

به عنوان معادلی برای «شَق» (*šaqqa*) بکار می‌گیرد، یعنی اصطلاحی که در همین بافت در قرآن مورد استفاده قرار می‌گیرد مانند سوره‌های ۱۹:۹۰ و ۸۰:۲۶. تا اینجا این واژه مطابق است با واژه سریانی-آرامی ܨܪܐ (*ṣrā*) که هر دو معنی را می‌دهد.[۲۰۲]

بدین ترتیب ما یک نمونه دیگر برای مورد (ح) (نک، بخش ۳، ص ۲۷ به بعد) در اختیار داریم که قرآن از یک اصطلاح عربی ناب استفاده می‌کند ولی فقط یکی از معانی اصطلاح سریانی-آرامی را منعکس می‌کند، البته با این تصور که گویا معادل عربی می‌باید از همان مضمون معناشناختی برخوردار باشد. از این رو در موارد بیشماری لازم است معنی واقعی و دقیق یک اصطلاح عربی را که با بافت قرآن کاملاً همخوانی ندارد از طریق معناشناسی یک اصطلاح سریانی-آرامی معادل جستجو شود. یک نمونه دیگر آیه زیر به ما می‌دهد:

سوره ۱۸:۴۷

ویوم <u>نسیر</u> الجبال و تری الأرض <u>بارزه</u> و حشرنهم فلم <u>نغادر</u> منهم أحدا

(پارت، ۲۴۲): «و در روز (قیامت) ما کوه‌ها را (از جای خود) به حرکت در می‌آوریم و تو می‌بینی که زمین (در زیر؟) بیرون می‌آید و ما آنها را (یعنی انسان‌ها را) (سرانجام همه به سوی ما) گرد هم می‌آوریم و هیچکدام از آنها را ترک نخواهیم کرد».

(Blachère, 323): „au jour où Nous <u>mettrons</u> les montagnes <u>en marche</u>, où tu verras la terre [<u>*rasée*</u>] <u>comme une plaine</u>, où Nous rassemblerons les [les Humains] sans <u>laisser</u> personne parmi eux."

(Bell, I, 278, 45): "On the day when We shall cause the mountains to <u>move</u>, and one will see the earth <u>stepping forward</u>, And We shall round them up and leave of them not one;"

---

۲۰۲. نک: برای نمونه به *فرهنگ منا* (۶۴۷ ب): ܨܪܐ (ṣrā): (۱ **قطع** (qaṭaʿa) (*بریدن، جدا کردن*)، **شق** (šaqqa) (*از هم دردیدن/پاره کردن*).

مکارم شیرازی: و روزی را به خاطر بیاور که کوه‌ها را به حرکت درآوریم؛ و زمین را آشکار (و مسطح) می‌بینی؛ و همه آنان [= انسانها] را برمی‌انگیزیم، و احدی از ایشان را فروگذار نخواهیم کرد!

پس از توضیحات واژه‌نامه‌یی و معناشناختی گفته شده، این آیه باید این چنین خوانده شود:

«در روزی که کوه‌ها *فرو می‌ریزند* و زمین آشکارا *می‌شکافد* ما آنها را (انسانها را) گرد هم خواهیم آورد و هیچ کس را *نادیده نخواهیم گرفت*.»

نخست این که در این جا نه «**نسیر**» (nusayyir^u) (ما از جایش به حرکت در می‌آوریم) بلکه «**نستر الجبال**» (nusattir^u l-ğibāl^a) (و آنگاه که) ما کوه‌ها را فروخواهیم ریخت) یعنی حالت مجهول «**تستر الجبال**» (tusattar^u l-ğibāl^u) (و آنگاه که) کوه‌ها فروریخته خواهد شد) بکار آمده است. مورد مشاجره‌آمیز زیر مربوط به صفت مفعولی «**بارزه**» (bāriza) در: «**وتری الأرض بارزه**» (wa-tarā l-arḍ^a bāriza^{tan}) است که مترجمان ما آن را متفاوت درک می‌کنند:

(پارت): «و تو می‌بینی که زمین (در پایین؟) بیرون می‌آید»

(Blachère): „la terre [*rasée*] comme une plaine“ (*die Erde wie eine Ebene* [*abrasiert*];

(Bell): „the earth stepping forward“ (die Erde hervortretend).

مکارم شیرازی: و زمین را آشکار (و مسطح) می‌بینی.

بلاشر تقریباً به توضیحات *طبری* تکیه می‌کند و می‌نویسد: در آن روز که ما کوه‌ها را به حرکت در می‌آوریم و از زمین دور می‌کنیم، آنگاه این برای مشاهده‌گر کاملاً خالی به نظر خواهد رسید.[۲۰۳] پارت و بل به نوبه خود تلاش می‌کنند که ریشه عربی «**برز**» (*baraza*) (*نمایان شدن*) را نقل به معنی تفسیر نمایند؛ یکی به معنی «*بیرون آمدن*» (herauskommen) و دیگری به معنی «*ظاهر شدن*». متفاوت بودن چنین تفاسیری قابل درک است. زیرا ما واقعاً در اینجا در نگارش واژه «**بارزه**» (*bāriza*) (با «ا» که بعدها گنجانده شد) که از لحاظ عربی نادرست خوانده شده، نه با واژه عربی «**برز**» (*baraza*)

۲۰۳. *طبری*، جلد ۱۵، ۲۵۷.

بلکه با واژه سریانی-آرامی ܬܪܙ (= **ترز**) (*traz*) سروکار داریم که *فرهنگ منا* (۸۴۹ الف) معنی آن را در عربی معادل «**انشق**» (*inšaqqa*) (*پاره کردن، شکافتن*) بیان می‌کند.[۲۰۴]

این بخش سریانی-آرامی چنین می‌شود: ܘܬܬܚܙܐ ܐܪܥܐ ܬܪܝܙܐ (*w-teṯḥz arʿā ṯrīzā*): «*و (زمانی که) زمین شکافته ظاهر می‌گردد*»؛ و برگردان آن به عربی: **وترى الأرض منشقه** (*wa-tarā l-arḍ^a*) یا مجهول: (*wa-turā l-arḍ^u munšaqqa*). که بدین ترتیب ما یک نمونه برای مورد ث (نک، بخش ۳، ص ۲۷ به بعد) داریم.

سرانجام اصطلاح ناب عربی «**نغادر**» (*nuġādir*) نشان می‌دهد که معنی واقعی آن (*ترک کردن*) برخلاف انتظار توسط مترجمان ما با «*فروگذاردن*»، «***laisser***» و «***leave***» حدس زده شده و با متن همخوانی ندارد. حال اگر فعل معادل واژه‌نامه‌ای سریانی-آرامی یعنی ܫܒܩ (*šḇaq*) را مورد بررسی قرار بدهیم، تشخیص خواهیم داد که *فرهنگ منا* (۷۶۵ الف) برای آن هشت معنی برمی‌شمرد: (۱) **غادر. ترک** (*گذاشتن، ترک کردن*)؛ (۲) **اغفل. اهمل** (*غافل شدن، کوتاهی کردن، نادیده گرفتن*).

از معنی آخر روشن می‌شود که اصطلاح قرآنی همین معنی را داراست و درست همین معنی به متن قرآن دقت و ظرافت می‌بخشد. همین نیز برای سوره ۱۸:۴۹ صدق می‌کند که در آن همین اصطلاح یک بار دیگر ظاهر می‌گردد:

سوره ۱۸:۴۹

مال هذا الكتب لايغادر كبيره و لا صغيره الا احصاها

«این چه کتابی است که هیچ (عمل) کوچک و بزرگی را نادیده نمی‌گذارد بدون آن که آنها را بشمارد» (نقل به معنی: «این چه کتابی است که از هیچ فروگذار نیست، حتا کوچکترین را هم بشمار می‌آورد!»).

بدین ترتیب یک نمونه دیگر برای مورد (ج) در دست داریم: (نک، بخش ۳، ص ۲۷ به بعد). به زبان قرآنی-عربی این آیه مورد بحث از سوره ۱۸:۴۷ این چنین خوانده می‌شود:

---

۲۰۴. نک. همچنین به *تساروس*، جلد ۲، ۴۴۹۸، ܬܪܙ (traz /tarrez): dirupit (*پاره کردن، دریدن*)؛ ܐܬܬܪܙ (ettarraz / ettrez)، ܐܬܬܬܪܙ (ettaṯraz): diruptus، scissus fuit (*پاره شدن، از هم شکافته شدن*).

ویوم نهد الجبال وتری الأرض منشقه

و حشرنهم فلم نغفل منهم احدا

«در روزی که ما کوه‌ها را فرو خواهیم ریخت و تو زمین شکافته را می‌بینی و ما آنها را (انسانها را) گرد هم خواهیم آورد، بدون آن که حتا یکی از آنها را نادیده بگیریم ...».

این جمله البته چندان گوش‌نواز نیست. حالا اگر بخش نخست آیه را در حالت مجهول بخوانیم: «*در روزی که کوه‌ها ویران می‌گردند و زمین شکافته نمایان می‌شود* (تحت‌الفظی: قابل دیدن می‌شود)، خوانش آن یک معنی منطقی‌تر خواهد داشت.

ولی مسئله اصلی نوع جمله‌شناختی است که در بخش دوم آیه آمده و به عنوان جمله پیرو (وابسته) با حرف ربط «و» با جمله نخست، با تغییر توأمان زمان و نهاد، که در اینجا به عنوان خدا در اول شخص جمع ظاهر می‌شود گره خورده است. مترجمان ما متوجه شدند که جمله وابسته زمانی آغازین با قید «**یوم**» (*در روزی که*) فاقد جمله وابسته قابل انتظار است. بدین خاطر هر کدام از مترجمان تلاش کرده تا به گونه‌ای مسئله را حل کند.

در اینجا پارت از آن یک جمله ندایی درست می‌کند که منجر به از میان رفتن جمله پیرو می‌شود و بلاشر آن را به آیه پیشین وصل می‌کند و در آن یک سلسله اظهارات منفرد پی در پی [نامرتبط] می‌بیند. و این در حالی است که بل جمله قرآن را وفادارانه برمی‌گرداند ولی متوجه می‌شود که جمله «پا در هوا» مانده و به همین دلیل گمان می‌کند که چیزی باید جا افتاده باشد که او در ترجمه‌اش با کنار گذاشتن بخش دوم آیه و خالی گذاشتن جلوی سطور، آن را نشان می‌دهد.

درباره ساختار چنین جمله‌هایی، پشیتا **ܦܫܝܛܬܐ** (*Pšiṭṭā*) یعنی ترجمه سریانی–آرامی انجیل، چند نمونه بارز به ما می‌دهد. برای نمونه، قطعه زیر از داستان یوسف (کتاب آفرینش، ۳۹: ۱۰–۱۱) است:

ܕ ܐܡܪܐ ܗܘܬ ܠܗ ܒܟܠܝܘܡ. ܘܠܐ ܫܡܥ ܗܘܐ ܠܗ̇ : ܠܡܕܡܟ
ܠܘܬܗ̇ ܘܠܡܗܘܐ ܥܡܗ̇ : ܘܗܘܐ ܒܚܕ ܡܢ ܝܘ̈ܡܬܐ... ܘܥܠ

(w-k̲a2 ämrä (h)wä1 leh kullyōm : w-lä 4ämaC (h)wä läh : l-me2-mak̲ l-wä1äh wa-l-mehwē Cammäh : wa-hwä b̲-3a2 men yamä1ä...):

«با این که او هر روزه یوسف را مورد خطاب قرار می‌داد ولی او گوش نمی‌کرد که با او بخوابد یا نزد وی بماند، [و] روزی اتفاق افتاد که ...».[۲۰۵]

در این جمله زمانی که با ܟܕ (*kad̲*) (*زمانی که، از آنجا که*) آغاز شده، جمله پیرو (وابسته) با حرف ربط « ܘ / و» شروع می‌شود: «از آنجا که او ...، و این طور شد ...». ولی این «و» در جمله زمانی سریانی-آرامی جدیدتر مانند عربی برای آغاز جمله پیرو - مانند ساختار جمله آلمانی - نه فقط زائد بلکه اساساً گیج کننده است. به نظر می‌آید این مورد قسماً بمشابه یک واژه عبری از طریق ترجمه انجیل وارد سریانی-آرامی کلاسیک شده است، البته به احتمال زیاد بقایایی از آرامی کهن را حفظ کرده باشد. این نوع جمله‌ها در انجیل پشیتا در اکثر موارد حذف شده‌اند. همین نیز برای قرآن صادق است.

حالا در اینجا آن بررسی‌ای که پیش‌تر تئودور نولدکه در پیش‌نویس نامبرده‌اش، «*زبان‌های سامی*» (ص ۲۶ اف) درباره عبری کهن انجام داده اهمیت پیدا می‌کند:

«ویژگی عبری کهن در فقرات اساسی‌اش، به ویژه در ساختار جمله، بسیار کهن است. هماهنگی جمله‌ها بیش از هر زبان نوشتاری سامی که می‌شناسیم نسبت به جمله‌های پیرو (وابسته) تفوق دارد. یعنی خیلی راحت جمله‌ها فقط با «و» به هم می‌چسبند. حتا جمله‌های پیرو و تعیینات قیدی، به ویژه نوع زمانی، خیلی ساده با یک «و آن بود»، «و آن خواهد بود» به هم وصل می‌شوند و یک کل را می‌سازند، سپس جمله اصلی را با یک «و» آزاد به آن وصل می‌کند.[۲۰۶] طبعاً همواره این تردید برای

---

۲۰۵. انجیل اورشلیم (چاپ ۱۵، فرایبورگ ۱۹۷۹) از جمله پیرو در پشیتا (آیه ۱۱) یک جمله جدید می‌سازد.

۲۰۶. یادداشت ۱) "برای نمونه «و این زمانی بود که از عرضه ارمغان قربانی فارغ آمد و مردم را روانه نمود» کتاب داوران ۳:۱۸ (= «و، زمانی ... فارغ آمد، مردم را روانه نمود»). «و این زمانی بود که اسحاق پیر شده بود، و چشمانش برای دیدن ضعیف گردیده بود، و او پسر بزرگش، عیسو، را طلبید» کتاب پیدایش، ۲۷:۱. «و این زمانی بود که [دختر] نزد او آمد و او را ترغیب کرد» کتاب داوران ۱:۱۴. و این در غروبی بود، و دخترش لئا را برداشت» کتاب پیدایش ۲۹:۲۳. «و این [چنین] خواهد شد زمانی که گناهکار سزاوار تازیانه می‌شود، و داور آن را بخواباند و بزند» کتاب تثنیه ۲۵:۲. «و در روز قیامت [چنین] خواهد شد، و من خواهم شکست...» کتاب هوشع ۱:۵. موارد بی‌شمار دیگری از این همانندی‌ها وجود دارد."

در تمام موارد بالا «و» پیش از جمله پیرو در *پشیتا* حذف شده است. در حالی که بخش ←

ما باقی می‌ماند که سرانجام جمله پیرو کجا شروع می‌شود.[۲۰۷] در اینجا، نبود نشانه‌ها (Partikel) که پیوندهای ظریف افکار را می‌توانند به روشنی بیان کنند بسیار چشمگیر است. تا حد زیادی تخیل در بکارگیری زمان‌های فعل تعیین‌کننده است، زیرا در این راستا گاهی ناکامل به عنوان کامل‌شده و گاهی کامل‌شده به عنوان هنوز رخ نداده ظاهر می‌گردد».

این مشاهدات نولدکه درباره جمله‌شناسی عبری کهن که مشابه آن در آرامی کهن[۲۰۸] نیز پیدا می‌شود دقیقاً به جمله مورد بحث ما از سوره ۱۸:۴۷ برمی‌گردد؛ زیرا:

الف) جمله پیرویی که در «**وحشرنهم**» (*wa-ḥašarnāhum*) آغاز می‌شود به دلیل «و» زائد توسط مترجمان ما شناخته نشد، اگرچه تغییر زمان توأمان (زمان حال کامل در مقابل گذشته ساده در جمله پیشین) این را بسیار برجسته می‌کند و هر دو بخش جمله را به روشنی از هم جدا می‌سازد؛

ب) در ضمن، یادداشت نولدکه درباره جمله پیرو «**وحشرنهم فلم نغادر منهم أحدا**» (تحت‌الفظی: «*و ما آنها را گرد هم آورده‌ایم و هیچ یک از آنها را نادیده نخواهیم گرفت*» به جای: «و ما آنها را گرد هم خواهیم آورد و هیچ یک از آنها را *نادیده*

← واگوشده از کتاب داوران ۱:۱۴ طبق نسخه *پشیتا* این چنین است: ܘܟܕ ܥܠܬ. ܐܬܪܓܪܓܬ ܠܡܫܐܠ ܡܢ ܐܒܘܗ̇ ܚܩܠܐ (w-kaḏ ʿālāṯ eṯragrgaṯ l-mešal men aḇūh ḥaql) «و زمانی که او (به شوهرش) رسید (یعنی: زمانی که در اختیار شوهرش گذاشته شد) تحریک شد تا از پدرش یک زمین کشاورزی طلب کند.»

۲۰۷. در واقع یادداشت نولدکه در «*جستارهای نوین درباره زبان‌شناسی سامی*»اش، در بخش «*ویژگی‌های سبکی و نحوی زبان قرآن*»، ص ۱۸ شاهدی بر آن است: «بارها در قرآن پیش آمده که جمله نخستین فاقد یک جمله پیرو یا جمله اصلی است.» در اینجا ظاهراً نولدکه متوجه نشده که مشاهداتش در خصوص عبری کهن قسماً به زبان قرآن نیز قابل تعمیم هستند».

۲۰۸. در این میان استانیسلاو سرگت (Stanislav Segert) همین پدیده را در آرامی کهن نشان داده است. در کتابش «*دستور عبری کهن*» در زیر شماره ۶٫۵٫۳٫۲٫۱ (ص ۳۵۶ به بعد) آورده است: «در برخی موارد w / ܘ آنجایی نیز بکار برده می‌شود که معنی آن طبق احساس زبانی‌مان حتا بدون درج آن به اندازه کافی روشن است ... (نک: ۶٫۵٫۲٫۸٫۳). همچنین جمله‌های شرطی (Apodosis) در جمله‌های فرضی، ܘ (و) بکار برده می‌شود؛ نک: ۷٫۵٫۴٫۱٫۳ (جمله بعدی اغلب با یک حرف ربط شروع می‌شود که فقط برای نشان دادن ادامه کنش است). در این موارد «ܘ» تقریباً کارکردی برجسته دارد که با معنی ندایی از میان رفته قابل توضیح است».

نخواهیم گرفت») که بیانگر حال کامل است درست می‌باشد؛ دقیقاً در اینجا هم آینده (کامل‌نشده/رخ نداده) به عنوان یک چیز رخ داده بیان می‌گردد، در حالی جمله پیشین در گذشته ساده (یا آینده) قرار دارد. بنابر درک امروزی ما، درست رابطه عکس آن درست می‌باشد: «در روزی که = زمانی که کوه‌ها *فروریخته شده‌اند* و زمین *شکافته شده*، ما آنها [انسانها] را گرد هم خواهیم آورد و هیچ یک از آنها را نادیده نخواهیم گرفت.» تا اینجا ملاحظه پیشین نولدکه درباره عبری کهن برای ساختار نامعمول جمله درست است: «تا حد زیادی تخیل در بکارگیری زمان‌های فعل تعیین‌کننده است، زیرا در این راستا گاهی ناکامل به عنوان کامل‌شده و گاهی کامل‌شده به عنوان هنوز رخ نداده ظاهر می‌گردد».(۲۰۹)

جمله مربوط به سوره ۱۸:۴۷ که هم از نظر واژه‌نامه‌ای و هم از نظر جمله‌شناختی نادرست ترجمه شده، این است:

> «و در آن روز (روز قیامت) که ما کوه‌ها را (از جای خود) به حرکت در می‌آوریم و تو بیرون آمدن زمین (در پایین؟) را می‌بینی و ما آنها را (یعنی انسانها را) (سرانجام همه را نزد خودمان) گرد هم می‌آوریم و هیچ کدام از آنها را فرو نمی‌گذاریم!» (پارت)

که البته مبتنی بر خوانش سریانی-آرامی که از لحاظ واژه‌نامه‌ای منطقی‌تر است، ولی از نظر جمله‌شناختی به دلیل ساخت جمله که قسماً در ترجمه سریانی-آرامی انجیل آمده و نیز قسماً تحت تأثیر انجیل عبری بوده باید این گونه فهمیده شود:

> «در آن روز که کوه‌ها فرو می‌ریزند و به نظر می‌رسد که زمین از هم شکافته شده آنها را [انسانها را] گرد هم خواهیم آورد و هیچ یک از آنها را نادیده نخواهیم گرفت».

---

۲۰۹. همین پدیده را استانیسلاو سرگت در ساختار آرامی مشاهده کرده است. او در این باره همانجا در فصل ۷,۵,۴ (ص ۴۳۲ به بعد) مربوط به جمله‌های شرطی می‌نویسد: «شکل عجیب و غریب در حال کامل جمله پیرو نمایان می‌شود که پس از یک مضارع جمله پیشین می‌آید و به شکل ثابت در جمله ظاهر می‌شود ...، اگر می‌خواهی ارتقا بیابی، ... شما انکار کرده‌اید.... این ساختار جمله را می‌توان به جمله پیرو زمانی قرآن نیز تعمیم داد. در اینجا مضارع در مرجع [جمله پیشین] به شکل آینده، قابل فهم است در حالی که زمان نقلی، قطعیت پیامدی که در جمله پیرو اعلام شده را به عنوان چیزی که رخ داده می‌خواهد تأکید نماید.

سوره ۷۹-۷۸ :۳۷

از آنجا کـه قـرآن بـرای واژه عربـی «**غـادر**» (*ġādara*) (*فروگذاشتن، ترک کردن*)، «**تَـرَكَ**» (*taraka*) را به عنوان معادل بکار می‌گیرد، لازم است کـه برای مـورد اخیـر به چهار جا کـه «**تَرَکنا**» (*tarak-nā*) (*ما فروگذاشته‌ایم، باقی گذاشته‌ایم*) بـه جـای «**برکنـا**» (= **بارکنا** < ܒܪܟ / *barre* / سریانی غربی: *bāreḵ* > عربی: *bārak-nā*) (*ما دعای خیرکرده‌ایم*) بکـار گرفته شده به عنوان املاهای کژخوانده اشاره شود. اینها آیه‌هـای بنـدبرگردانی هسـتند کـه در سوره ۳۷ به حافظه پیامبرانی چون نـوح، ابراهیم، موسـا، هـارون و الیـاس اشـاره دارنـد و در آیـه‌های ۷۸، ۱۰۸، ۱۱۹ و ۱۲۹ بازتـاب می‌یابنـد. در آیـه‌های ۷۸، ۱۰۸ و ۱۲۹ بـه ترتیـب چنـین آمده اسـت: **وترکنا علیـه فی الاخرین** (*wa-taraknā ʿalayhi fī <u>l-ʾāḫirīn</u>*)؛ آیـه ۱۱۹ به موسا و هارون برمی‌گردد و در حالت مثنـا چنـین اسـت: **وترکنا علیهما فی الاخرین** (*wa-taraknā <u>ʿalayhimā</u> fī l-ʾāḫirīn*). مترجمـان مـا ایـن آیـه بنـدبرگردان (۷۸) را ایـن گونه ترجمه کرده‌اند:

> (پـارت، ۳۷۱): «و مـا (آرزوی خیـر) را در میـان بعـدی‌ها (نسـل‌های بعـدی) (به عنوان یک وصیت) باقی گذاشتیم برای او ...»
>
> (Blachère, 477): „et Nous le <u>perpétuâmes</u> parmi les <u>Modernes</u>."
>
> (Bell, II, 445): 76. „We have <u>left</u> upon him among <u>those of later times</u> (the saying):…"
>
> **مکارم شیرازی:** و نام نیک او را در میان امتهای بعد باقی نهادیم ...

بدینگونه مترجمان ما از *طبری* (جلد ۲۳) پیروی می‌کنند که آیه‌های ۷۸ (ص ۶۸) و ۱۰۸ (ص ۸۸) را اساساً این چنین تعبیر کرده است: ما برای او (نوح و ابراهیم) در میـان نسل پس از او تا روز قیامت یک خاطره خوب نگه داشته‌ایم. تا این جا دعـای خیـر برای او قطعی است: «*زنده باد نوح و ابراهیم!*»

شـگفت‌انگیزایـن کـه همـین نگـارش در آیه ۱۱۳ یعنـی «**وبرکنـا علیـه و علی اسحق**» (*wa-<u>bāraknā</u> ʿalayhi wa-ʿalā Isḥāq*) «*و ما دعـای خیـر برای او و اسحاق کـردیم*»، برخلاف آن چهار جایی که نادرست خوانده شد، درست خوانده می‌شود. چون ایـن واژه درست بـه دلیـل وجـود حرف اضـافه «**علی**» (*ʿalā*) اجازه نمی‌دهـد کـه «**بَرَكَ**» (*bāraka*) (*آرزوی خیـرکـردن*) طـور دیگـری خوانـده شـود. پـارت معنـی **تـرک** (*taraka*) را «مـاترک یـا

چیزی یا وصیتی باقی گذاشتن» می‌فهمد که این البته در حالت مثبت، حرف اضافه «ل» / -li (*برای / به نفع*) و نه «علی» (*ʿalā*) می‌گیرد، چیزی که در حالت منفی «*به ضرر کسی (چیزی را) باقی گذاشتن*» معنی می‌دهد، که البته در این بافت، مفعول که ضرورتا باید آورده شود وجود ندارد. شگفت‌انگیز است که مترجمان ما تصحیحات پیشنهادی جی. بارث در «*مطالعاتی درباره نقد و تفسیر قرآن*» (ص ۱۲۴ اف) که درباره این چهار جای قرآن آمده را مورد توجه قرار نداده‌اند.

علت این خوانش نادرست قطعاً در تفسیر نادرست اصطلاح «**الاخرین فی**» (*fī l-ʾāḫirīn*) قرار دارد که می‌تواند دو معنی داشته باشد، بستگی به این دارد که به چه اسمی ارجاع داده می‌شود: الف) «بعدی‌ها (نسل‌های بعدی)»، یعنی آنگونه که *طبری* تفسیر کرده؛ یا ب) «*بعدی‌ها (زمان‌ها) = جهان آینده، آنجهان*. معنی «آخر» در عربی در شکل مفرد و مؤنث (الآخره *al-ʾāḫira* / الأخری *al-ʾuḫrā* < سریانی–آرامی ܐܚܪܝܬܐ (a)*ḥraytā*)[۲۱۰] رایج است. شکل جمع که در قرآن آمده «**الاخرین**» (*al-ʾāḫirīn*) یا به واژه سریانی–آرامی ܙܒܢܐ (*zabn*) (*زمان‌ها*)[۲۱۱] یا ܥܠܡܐ (*ʿālm*) (*جهان‌ها*)[۲۱۲] برمی‌گردد. آیه ۷۹ که پس از آیه ۷۸ می‌آید درست به معنی اخیر اشاره دارد: **سلم علی نوح فی العلمین** که مترجمان آن را اینچنین نادرست فهمیده‌اند:

> (پارت، ۳۷۱): «سلام بر نوح در میان مردم همه جهان باد (*al-ʿālamūn*)»![۲۱۳]

---

۲۱۰. نک: *لسان*، جلد ۴، ۱۴ ب: **دار البقاء: والأخری والآخره** (al-ʾuḫrā und al-ʾāḫira: خانه / *مسکن همیشگی، آخرت / آنجهان*). درباره وامگیری آن از سریانی–آرامی ܐܚܪܝܬܐ (a)ḥraytā برای نمونه نگاه کنید به *فرهنگ منا* (۱۴ الف): (۲) **آخره** (ʾāḫira)، **نهایه** (nihāya) (*پایان = آخرت، آنجهان*).

۲۱۱. نک: برای نمونه به *تساروس*، جلد ۱، ۱۲۷: ܒܙܒܢܐ ܐܚܪܝܐ (b-zaḇnē(a)ḥrāy) «novissimis temporibus».

۲۱۲. نک: *تساروس*، جلد ۲، ۳۰۰۹: ܥܠܡܐ ܕܩܝܡܝܢ ܘܕܥܬܝܕܝܢ (ʿālm ḏ-qāymīn w-ḏa-ʿṯīḏīn) saecula praesentia et futura (*«جهان‌های» کنونی و آینده*)؛ افزون بر این ۲۸۹۹ در زیر ۲): ܗܢܐ ܥܠܡܐ (hānā ʿālmā) haec vita (*این زندگی* [زمینی]، *اینجهان*)، به وارونه آن: ܥܠܡܐ ܕܥܬܝܕ (ʿālmā ḏa-ʿṯīḏ) (*جهان آینده*)؛ به همین دلیل «*هر دو جهان*»: ܬܪܝܢ ܥܠܡܝܢ (trēn ʿālmē) (Ephr.II. 338A,…).

۲۱۳. از این رو، شکل جمع (al-ʿālamūn) که پارت در پرانتز قرار داده و به عربی در حالت فاعلی (Status reʾtus) ترجمه کرده را باید به عنوان یک چیز فرضی در نظر گرفت.

(Blachère, 477): „Salut sur Noé dans l’Univers! “
(Bell, II, 445,77): „Peace be upon Noah in (all) the worlds.“

مکارم شیرازی: سلام بر نوح در میان جهانیان باد!

در این بافت، «**العلمین**» (*al-ʿālamīn*) را باید به عنوان نویسه‌گردانی واژه سریانی-آرامی ܥܠܡܝܢ (*ālmīn*) یعنی «*هر دو جهان*» فهمید: *اینجهان و آنجهان*. با پسوند جمع سریانی-آرامی ܝܢ / *īn*- در اینجا پسوند مثنای عربی منظور می‌باشد (که در آرامی با پسوند جمع یکی می‌شود).

به عبارتی از بافت قرآن این برداشت حاصل می‌شود که وقتی خدا الف) نوح و پیروانش را از طوفان نجات می‌دهد (آیه ۷۶) و اخلافش را زنده نگه می‌دارد (آیه ۷۷) و ب) افزون بر این خدا آنها را در آنجهان برکت داده است (آیه ۷۸)؛ که حاصل آن پ) (آیه ۷۹) است: «*سلام بر نوح در هردو جهان!*» یعنی این که برکت خدا برای نوح در *این- و آنجهان* است. نتیجه‌گیری کوتاه در آیه ۸۰ مطابق با این معنی است: «ما درستکاران را پاداش می‌دهیم!» از این رو، آیه‌های ۷۸ و ۷۹ را باید این چنین فهمید:

«و ما او را (افزون بر این) در *اینجهان برکت داده‌ایم*: سلام بر نوح در *هردو جهان*!»

مبتنی بر همین نیز باید آیه‌های بندبرگردان ۱۰۸، ۱۱۹ و ۱۲۹ را بفهمیم. افزون بر این در سوره ۲۶:۸۴ در زیر اصطلاح «**الاخرین**» (*al-ʾāḫirīn*) منظور نه «(نسل‌های) *بعدی*» (پارت) (چیزی که جی بارت، از جمله، ۱۷۵، را به عنوان «*نسل‌های بعدی*» نادرست فهمیده بود)، بلکه (زمان‌های) *آخر*= «*آنجهان*» است.

سوره ۹۱-۹۰: ۲۶

برای بازگشت به واژه «**بَرَزَ**» (*baraza*) لازم است یک بار دیگر آیه‌های ۹۰-۹۱ از سوره ۲۶ را بازگو کنیم:

و ازلفت الجنه للمتقین و برزت الجحیم للغاوین

مترجمان قرآن ما به پیروی از تفسیر کوتاه *طبری* (جلد ۱۹، ۸۷) اصطلاحات تأکید شده را مانند پایین بازگو می‌کنند:

(پارت، ۳۰۴): (۹۰) «و بهشت (در آن روز) به سوی خداترسان نزدیک آورده

می‌شـود. (۹۱): و آتـش جهـنم در برابـر چشـمان کسـانی کـه گمـراه شـده‌اند آشکار می‌گردد».

(Blachère, 397): 90 „[*au jour où*] le Jardin sera avancé pour les Pieux 91 et la Fournaise sortie pour les Errants…“

(Bell, II, 357): 90. „The Garden shall be brought nigh to those who show piety, 91. And the Hot Place advanced to those who are beguiled,…“

مکارم شیرازی: (در آن روز) بهشت برای پرهیزکاران نزدیک می‌شود، (۹۰) و دوزخ برای گمراهان آشکار می‌گردد، (۹۱)

کسـی نمی‌دانـد کـه آیـا ریشـه «**زلـف**» (*zalafa*) در عربـی واقعـاً «**دنـا**» (*danā*) (< سـریانی-آرامـی ܕܢܐ *dnā*) یـا **قـرب** *qaruba* (< ܩܪܒ *qreb̲*) «*نزدیـک بـودن، نزدیـک شدن*» معنی می‌دهد، آنگونه که *لسان* (جلد ۹، ۱۳۸ الف به بعد) با تکیه بر دو آیه عربی پرسش‌برانگیز با گمانه‌زنی توضیح می‌دهد. اما اگر ما ریشه سریانی-آرامی ܙܠܦ (*zlap̄*) را مبنا قرار بدهیم، مقدمتاً از آن معانی مجازی «*درخشیدن، برق زدن، آراستن*» بدست می‌آید که البته اکثر این معانی به لباس [پوشاک] برمی‌گردد.[۲۱۴]

از ایـن رو ایـن احتمـال وجـود دارد کـه ایـن واژه، نـه «**ازلفـت**» *uzlifat* بلکـه «**ازلقـت**» *uzliqat* یـا *azlaqat* باشـد. واقعاً فقـط ریشـه سـریانی-آرامـی ܙܠܩ (*zlaq*) معنـی اصلـی «*درخشیدن، برق زدن*» را به دست می‌دهد که *تساروس* (جلد یک، ۱۱۳۱) در کنار معنی معمول‌تر ܙܠܓ (*zla*) قرار می‌دهـد. ایـن واژه بـه نوبـه خـود بیشـتر در شـکل *Ap̄ʿel* در ایـن معنی بکار گرفته می‌شود.[۲۱۵] مطابق این، بهشت نـه «*به سوی خداترسان نزدیک آورده شد*» (پارت) بلکه به طور منطقی «*برای خداترسان به درخشش در می‌آید*».

ایـن خوانش توسـط یـک سلسـله تعـابیری کـه *لسان* (جلد ۱۰، ۱۴۴ ب) در زیـر ریشـه

۲۱۴. *تسـاروس*، جلـد ۱، ۱۱۳۰ اینگونـه تأییـد مـی‌کنـد: ܙܘܠܦܐ (zūlāp̄ā، ornatio ، politio ، ܙܘܠܦܐ ܕܡܢܐ (d̲-mānē zūlāp̄ā) gestium ، elegantia ، (عربی): **صقل الثیاب و بروقها** (*تزیین و شکوه لباس*)؛ همچنین ۱۱۳۱ در زیر ܡܙܠܦܐ (m-zalp̄ā) نیز به «*سخن ماهرانه و باشکوه*» قابل تعمیم است.

۲۱۵. نک: *تساروس*، جلد ۱، ۱۱۲۶، در زیر ܐܦܥܠ ܐܙܠܓ (azleḡ) affulsit ، effulsit ، splenduit؛ و در زیر اشاره به فرهنگ‌نویسان سوری: **سطع، اشرق انار لمع. اضاء.**

«**زلق**» (*zaliqa*) می‌آورد تأیید می‌شود. البته *لسان* در اینجا نیز میان معنی اصلی عربی «*لغزیدن*» و ریشه سریانی-آرامی مشترک‌الفظ آن که معنی اصلیش «*درخشیدن*» است نمی‌تواند تفاوت قایل شود. در اینجا البته معنی «*خود آراستن*» که *لسان* (با استناد به ابوتراب) ریشه فعل انعکاسی «**تزلق**» (*tazallaqa*) را توضیح می‌دهد مشکل‌گشاست:

تزلق فلان و تزیق أذا تزین (وقتی کسی *tazallaqa* و *tazayyaqa* می‌کند یعنی او خودش *را تمیز می‌کند*). همچنین حدیث بعدی نیز این معنی را تأیید می‌کند که طبق آن علی دو مرد را که «**متزلقین**» (*mutazalliqayn*) یعنی «*تر و تمیز*» از حمام بیرون می‌آیند به عنوان «**من المفاخرین**» (*min^a l-mufāḫirīn*) «*از دسته فخرفروشان*» قلمداد می‌کند. همچنین این توضیح تکمیلی روشنگر می‌باشد: **تزلق الرجل إذا تنعم حتی یکون للونه بریق و بصیص** (وقتی کسی *tazallaqa* می‌کند یعنی او آنقدر به خودش رسیده که *رنگش [رنگ پوستش] برق می‌زند و می‌درخشد*).

به عکس *لسان* (جلد نهم، ۱۳۸ الف به بعد) در زیر ریشه «**زلف**» (*zalafa*) برخی معانی را می‌آورد که احتمالاً به «**زلق**» (*zaliqa*) تعلق دارند، برای نمونه *لسان* «*آینه*» را «**الزلقه**» (*az-zalafa^tu*) (*۱۳۹ ب*) می‌نامد، در حالی که این واژه بیشتر به واژه سریانی-آرامی ܙܠܩ (*zlaq*) (*درخشیدن، برق زدن*) اشاره دارد.

اگر حالا *لسان* خوانش سریانی-آرامی را نیز تأیید کند، آنگاه بخش نخست آیه پیش‌گفته ۹۰ را باید این گونه فهمید:

> «(در آن روز ...) و بهشت برای خداترسان به درخشش خواهد آمد (یا خود *را آراسته خواهد کرد*) ...».

به همین روش املاهایی که در سوره‌های ۵۰:۳۱ و ۸۱:۱۳ (**ازلفت** *uzlifat*) نادرست خوانده شده‌اند، در واقع املاهای هم‌آوا (**ازلقت** *uzliqat / azlaqat*) هستند که باید تصحیح شوند.

برای املاء «**برزت**» (*burrizat*) در بخش دوم آیه همان چیزی که در بالا درباره ریشه سریانی-آرامی ܛܪܙ (*traz*) (*شکافتن، از هم باز شدن*) در سوره ۱۸:۴۷ گفته شده صدق می‌کند یعنی در اینجا جهنم دهان باز خواهد کرد (به این معنی که *ناگهان از هم باز می‌شود*) تا ملعونان را «*ببلعد*».[۲۱۶]

---

۲۱۶. در مقابل، طبق پنداشت مسیحیت، Scheol (قبر) درست پس از به صلیب کشیدن مسیح «*شکافته می‌شود*» تا ارواحی را که تا آن زمان در خود حبس کرده بود به عنوان پیامد این عمل ←

به عبارتی این دو آیه از سوره ۹۱–۹۰: ۲۶ را می‌توان اینگونه جمع‌بندی کرد:

«(در آن روز ...) (۹۰) بهشت برای خداترسان به درخشش در خواهد آمد (آراسته خواهد شد) (۹۱) و جهنم برای گمراهان[۲۱۷] دهان باز خواهد کرد [شکافته می‌شود] ...»

سوره ۶۸:۵۱

در ارتباط با ریشه «**زلق**» (*zlaq* ܙܠܩ <*zalaqa* / *zaliqa*) لازم است به یک فقره دیگر که در سوره ۶۸:۵۱ درست خوانده شده ولی نادرست معنی شده اشاره شود:

و ان یکاد الذین کفروا لیزلقونک بابصرهم
لما سمعوا الذکر و یقولون انه لمجنون

مترجمان ما اصطلاح تأکید شده بالا را اینگونه ترجمه کرده‌اند:

(پارت، ۴۷۹): ۵۱: «آنان که کافر هستند هنگامی که هشدار [یعنی قرآن] را می‌شنوند تو را با نگاه‌های (بد) خود به نااستواری (سرنگونی) سوق می‌دهند. و آنها می‌گویند: او (براستی) دیوانه است».

(Blachère, 611): 51 „En vérité, ceux qui sont incrédules, ayant entendu cette Édification, te perceront[218] certes de leurs regards et diront: « Certes, il est possédé!»“

← رهایی‌بخش آزاد سازد.؛ *تساروس* همین را با واگویه زیر از یعقوب سروجی (Jakob von Sarug) (مرگ ۵۲۱ میلادی) تأیید می‌کند: ܐܬܬܪܙܬ ܫܝܘܠ ܘܢܦܩ ܣܕܪܐ ܕܚܒܝܫܝܢ ܒܗ (ettarzaṯ šyōl wa-nṗaq seḏrē ḏa-ḥḇīšīn bāh) *(قبر/ شئول/ از هم شکافته می‌شود و انسان‌هایی که در آن گرفتار بودند بیرون می‌آیند).*

۲۱۷. در واقع مفهوم عربی «**غاوین**» (ġāwīn) از لحاظ واژگانی از سریانی–آرامی ܛܥܐ (ṭʿā) برگرفته شده است. فرهنگ *منا* (۲۸۹ب) عربی آن را اینچنین ترجمه کرده است: (۱) «**غوی**» (ġawiya) *(اشتباه کردن، به گمراهی رفتن)*، (۴) **هلک. باد** (halaka bādaṭ) *(گم شدن، نفرین شدن)*. از معنی آخر هم عربی «**هلاک**» (halāk) «*لعنت/ نفرین ابدی*» (نک: *هانس ور*) به عنوان یک فنواژه دینی شکل گرفته است. مانند اکثر وقت‌ها، قرآن در این جا نیز نخستین معنی واژه‌نامه‌ای اصطلاح سریانی–آرامی را با این فرض که از آن طبعاً معانی دیگری استخراج شود بکار می‌برد.

۲۱۸. در همین رابطه بلاشر یادداشت زیر را می‌آورد:

„yuzliqûna-ka «te perceront». Text.: te feront glisser. Le sens paraît être: Le Prophète étant considéré comme un possédé, on tente de l’exorciser et l’on recourt à l’hypnotisme.“

(Bell, II, 599): 51. „Lo, those who have disbelieved almost cause thee to stumble with their looks, when they hear the Reminder, and they say: “Surely, he is mad.” “

مکارم شیرازی: نزدیک است کافران هنگامی که آیات قرآن را می‌شنوند با چشم‌زخم خود تورا از بین ببرند، و می‌گویند: «او دیوانه است»!

بدین ترتیب مترجمان قسماً آن تعابیری را دنبال می‌کنند که *طبری* برای اصطلاح «**لیزلقونک**» (*la-yuzliqūnaka*) برمی‌شمرد. در اینجا آنها معانی‌ای را که به سریانی-آرامی نزدیک‌ترین هستند مورد توجه قرار نمی‌دهند، یعنی: **لیصرعونک** (*la-yaṣraʿūnaka*) (*آنها تورا با نگاه‌هایش تقریباً «[به زمین] می‌اندازند»*). در این جا *طبری* به یک ضرب‌المثل عربی استناد می‌کند: **کاد فلان بصرعنی بشده نظره ألی** (*فلانی با نگاه نافذش تقریباً من را سرنگون کرد/ نابود کرد*).

لسان (جلد ۱۰، ۱۴۴ ب) البته بدون آن که بتواند فعل «**ازلق**» (*azlaqa*) را به درستی معنی کند، اصطلاح **زلقه، أزلقه ببصره** (*azlaqahu bi-baṣarihi* / *zalaqahu*) را می‌آورد و باگمانه‌زنی این توضیح را می‌دهد: «*کسی را از جایش یا جایگاهش پس راندن*»؛ *لسان* همچنین برای تأیید ضرب‌المثل پیشین که معنی «*به زمین انداختن، به زمین پرت کردن*» را دارد این عبارت را اضافه می‌کند: **نظر فلان ألی نظرا کاد یأکلنی و کاد یصر عنی** («*فلانی چنان نگاهی به من انداخت که انگاری داشت من را می‌بلعید یا سرنگونم می‌کرد*»).

ولی واقعاً ریشه «**زلق**» (*zalaqa* / *zaliqa*) تا آنجا با واژه سریانی-آرامی **ܙܠܩ** (*zlaq*) اشتراک دارد که این واژه نه فقط «*روشن شدن، درخشیدن، تابیدن*» بلکه همچنین- در زیر شکل *Apʿel* **ܐܙܠܩ** (*azleq*)- «*برق زدن، سبب برق زدن*»[۲۱۹] نیز معنی می‌دهد. پس بر این اساس، می‌تواند چنین معنی بدهد: «*توسط برق کشتن، فروکوفتن*».[۲۲۰] اگر اینگونه درک کنیم، آنگاه آیه مورد بحث از سوره ۶۸:۵۱ چنین معنی می‌دهد:

«حقا گویی کافران که با نگاه‌های (مانند برق) خود تورا به زمین افکندند،

---

۲۱۹. نک: بروکلمان، *فرهنگ سریانی*، ۱۹۸ ب: **ܙܠܝܩܐ** (zalīqā) :۱ Fulgor, radius (*برق/ صاعقه، اشعه*)؛ Af. Fulgere fecit (*برق زدن*).

۲۲۰. نک: *تساروس*، جلد ۱، ۱۱۳۱: **ܙܠܩܐ** (zalqā) fulgur، **ܙܠܩܐ ܕܡܚܐ** (zalqā d̲-māḥē) («صاعقه وارد آمده = اصابت برق یا صاعقه») κεραυνός.

آنگاه که هشدار را شنیدند و (همان وقت) گفتند: «او واقعاً یک دیوانه است!»[۲۲۱]

جمله‌های پیرو دیگر در قرآن که با «و» آغاز می‌شوند
سوره ۱۰۴-۱۰۳: ۳۷

این اشاره نولدکه مبنی بر اینکه در قرآن برخی از جمله‌های اصلی شرطی فاقد جمله پیرو هستند کاملاً درست نیست؛ زیرا برخی از جمله‌های پیرو در اینجا استثنائا با حرف ربط

---

۲۲۱. از ترجمه‌های متفاوت زمانهای فعلی که مترجمان ما انجام دادند می‌توان فهمید که آنها برای غلبه بر انسجام نحوی این جمله با مشکلات فراوانی روبرو بودند. زمان تعیین‌کننده در اینجا زمان جمله اصلی است که شکل گذشته دارد «**لما سمعوا**» (lammā samiʿū) «*زمانی که آنها شنیدند*». جمله پیرویی که در مضارع قرار دارد «**ویقولون**» (wa-yaqūlūn) (تحت‌الفظی): «*آنطور که حرف می‌زنند*» نشانگر کنشی است که در گذشته رخ داده و به این علت نقلی است و باید آن را «*آنطور که حرف می‌زدند*» ترجمه شود. همین نیز برای افعال اصلی و کمکی که در آغاز وابسته به جمله اصلی بوده و در حالت مضارع قرار دارند صدق می‌کند. **یکاد لیزلقونک** ... (yakādᵘ la-yuzliqūnaka ...) که به همین دلیل گفته شده باید در شکل نقلی «*آنها می‌خواستند تو را به گونه‌ای نابود کنند / به زمین بیفکنند*» یا به شکل التزامی «*آنها تقریباً داشتند تو را به گونه‌ای نابود می‌کردند*» ترجمه شوند. نک: در این باره به بروکلمان، *دستور عربی*، پاراگراف ۹۲ الف):
«مضارع (وجه اخباری) روند یا وضعیتی را توصیف می‌کند که گویی در برابر چشمان سخنگو در حال رخ دادن است؛ از این رو می‌تواند به همه سه مرحله زمانی تعمیم داده شود».
از ین رو، مورد آخر نه فقط حالت نقلی، بلکه برداشت التزامی «**یکاد ... لیزلقونک**» (yakādᵘ... la-yuzliqūnaka) را توجیه می‌کند که البته در اینجا به گذشته برمی‌گردد و نه به زمان حال یا آینده که مترجمان ما ترجمه کرده‌اند. دلیل این را هم می‌توان نزد بروکلمان در پاراگراف ۹۲ یافت):
«توسط مضارعی که تابع زمان نقلی است کنشی بیان می‌گردد که با کنشی دیگر یا به عبارتی کنشی در گذشته همراهی می‌شود...»
در حالت اضطراری شاید بتوان در این مضارع هم یک مورد طبق پاراگراف ۹۲ ب مشاهده کرد: «به عنوان زمان حال تاریخی می‌توان گذشته را به گونه‌ای زنده و ملموس توصیف کرد.» بر این اساس، رابطه نحوی این جمله در هم تنیده نسبتاً می‌تواند روشن شود. پارت البته این هماهنگی جمله را از هم می‌پاشاند، بدین گونه که او از متمم قیدی «**ویقولون**» (که در واقع «**وهم یقولون**» wa-hum yaqūlūn «*در حالی که گفتند*» منظور است) یک جمله مستقل در زمان حال («*و آنها می‌گویند*») می‌سازد. همانگونه که می‌بینیم گناه قرآن نیست وقتی کسانی آن را درست آنجایی که نسبتاً «**عربی مبین**» (mubīn) یعنی «روشن» است اینچنین نادرست درک کرده‌اند.

«و» آغاز می‌شوند. برای نمونه، ما با یک چنین جمله زمانی در سوره ۱۰۴-۱۰۳:۳۷ روبرو می‌شویم:

فلما أسلما و ته للجبين / و ندينه ان يابراهيم

در اینجا مترجمان ما جمله پیرو را، مانند نولدکه،[۲۲۲] علیرغم وجود «و» از بافت جمله به درستی تشخیص داده‌اند.[۲۲۳] به دلیل دیگر خوانش‌های نادرست، برگردان آنها به شکل زیر صورت گرفته است:

(پارت، ۳۷۲): «زمانی که آن دو (به اراده خدا) تسلیم شدند و ابراهیم پسرش را روی پیشانی برخاک انداخت (تا سر او را ببرد)، (۱۰۴) او را ندا دادیم: «ابراهیم! ...»

(Blachère, 479): „Or quand ils eurent <u>prononcé le *salâm*</u> et qu'il eut placé l'enfant <u>front contre terre</u>, (104) Nous lui criâmes: „Abraham!…"

(Bell, II, 446): „When they had resigned themselves, and he had <u>laid</u> him <u>down</u> <u>upon his face</u> (Lit. „to the <u>forehead</u>"), (104) We called to him: „O Abraham!…"

مکارم شیرازی: هنگامی که هر دو تسلیم شدند و ابراهیم جبین او را بر خاک نهاد (۱۰۳) او را ندا دادیم که: «ای ابراهیم» (۱۰۴)

طبق توضیح زبان‌شناختی تطبیقی، خوانش آرامی-سریانی این دو آیه وابسته به هم چنین می‌شود:

(۱۳۰) «هنگامی که آن دو (با آماده سازی محراب قربانی سوختی) کارشان

---

۲۲۲. تئودور نولدکه، همانجا، ص ۱۸ (بند یکی مانده به آخر).

۲۲۳. با این وجود پارت در «*تفسیر*» خود (ص ۴۱۷) در این باره یادآوری می‌کند: «ظاهراً جمله پیرو وجود ندارد. به همین دلیل در پایان آیه ۱۰۳ (بنا بر زمخشری و بیضاوی، طبق «**قد صدقت الرویا**» در آیه ۱۰۵) باید یک افزوده متناسب قرار داد. یا شاید باید بپذیریم که جمله پیرو استثنا با «و» آغاز می‌گردد (نظر *طبری* در باره این فقره قرآن؛ ...)».
واقعاً *طبری* (جلد ۲۳، ص ۸۰) مدعی می‌شود که «عرب‌ها» گاهی «واو» (و) را پیش از جمله پیرو [بعدی] که با «**فلما، وحتی، و إذا**» (fa-lammāṭ ḥattāṭ iḏā) (*زمانی که، تا، وقتی*) آغاز می‌شود قرار می‌دهند. این که کاربرد این مورد فقط به قرآن محدود می‌شود، فقط از طریق سریانی-آرامی وارد شده است. دقیق‌تر گفته شود، این یک مورد عبری است که ظاهراً کسی متوجه آن نشده است.

تمــام شــده بــود و او (ابــراهیم)، او را (پســرش را) دست‌بســته روی هیــزم گذاشت، (۱۰۴) او را ندا دادیم: ابراهیم! ...»

در خصـوص فعـل «**اسلم**» (*aslama*) (< سـریانی-آرامی ܐܫܠܡ *ašlem*) ابتـدا بایـد گفت که این فعل طبق معنی سریانی-آرامی‌اش در اینجا یک کاربرد متعدی دارد و نباید آن را به عنـوان فعـل انعکاسـی فهمیـد، کـاری کـه پارت و بل قسماً طبـق درک *طبری*[۲۲٤] کرده‌اند. پارت در *تفسیر* خود به هلمر رینگرن (Helmer Ringgren)، *Islam, ʾaslama and muslim* / اوپسـالا ۱۹۴۹، ص ۲۶ بـه بعـد اشـاره کـرده اسـت. ترجمـه کونسـتلینگر (Künstlinger) که در آنجا ذکر شـده: «زمانی کـه کـار آنهـا تمـام شـد» (ص ۲۷) را بـه ایـن دلیـل نمی‌تـوان باطـل کـرد چـون *ʾaslama* بـا ایـن معنـی در عربـی مسـتند نشـده اسـت و کونستلینگر این را از زبان عبری برداشته است.

دقیق‌تر گفته شود کونستلینگر این را از سریانی-آرامی برگرفته است. هر دو معنی الف) *(خود را) تسلیم کردن / شدن*، ب) *(چیزی را) به پایان بردن* طبـق واژه سـریانی-آرامی **ܐܫܠܡ** (*ašlem*) قابل دفاع است، بسته به این‌که ما چه مفعولی را مد نظر داشته باشیم.[۲۲۵]

برای درک بافت متن قرآن لازم است به کتاب آفرینش ۲۲:۹ بازگردیم:

«و آنهـا بـه مکـانی آمدنـد کـه خـدا بـرای او نامیـده بـود؛ در آنجـا ابـراهیم یـک محراب برپا کرد و روی آن هیزم آماده کـرد؛ سـپس پسـرش اسـحاق را بسـت و او را در محراب روی هیزم‌ها قرار داد».[۲۲٦]

تفـاوت گـزارش قـرآن بـا کتـاب پیـدایش ایـن اسـت کـه قـرآن از ایـن جزئیـات یعنـی آماده‌سازی محراب و هیزم می‌پرد و آن را با «**فلما اسلما**» (*fa-lammā aslamā*) حـذف می‌کنـد و خـود را روی نتیجـه آن متمرکـز می‌کنـد: «*زمـانی کـه آنهـا دیگـر (با آماده‌سـازی محراب سوختی) کارشان تمام شده بود*». بلاشر (ص ۴۷۹، یاداشـت ۱۰۳) ایـن تعبیـر را

---

۲۲٤. *طبری* (جلد ۲۳، ۷۹) در اینجا سه نوع تعبیر می‌آورد: الف) *به توافق رسیدن، همان نظر را داشـتن* (هـر دو، ابـراهیم و پسـرش بـه توافـق رسـیدند ...)؛ ب) [در برابـر اراده خـدا] *تمکـین کردن / تسلیم شدن*؛ پ) پسر خود *را به خدا تسلیم کرد*، در حالی که ابراهیم پسرش را *در اختیار گذاشت*. هر سه این تعابیر منطبق هستند با سریانی-آرامی ܐܫܠܡ (ašlem) (*تساروس*، جلد ۲، ۴۱۸۶ به بعد) concordavit؛ se dediğit؛ tradidit.

۲۲۵. نـک: *تسـاروس*، جلـد ۲، ۴۱۸۶: ܐܫܠܡ (ašlem) ۱) ʾompleğit، perfeʾit (*بـه پایـان بـردن، کامل کردن*)؛ (۴۱۸۷): ܢܦܫܐ (napšā) (*تمکین کردن، تسلیم شدن*).

۲۲٦. ترجمه از *انجیل سریانی* (63DC)، (لندن) ۱۹۷۹، ص ۱۵ ب.

که منطبق با خوانش ابن مسعود و ابن عباس و مجاهد است مبنای ترجمه خود قرار می‌دهد: *fa-lammâ sallamâ* (بلاشر آن را این چنین نادرست درک کرده است): «Quand ilseurent prononcé le *salâm*» (زمانی که آنها *salâm* را بیان کردند یا به یکدیگر سلام کردند). اتفاقاً درست همین شکل که در ترانویسی «**سلما**» *salimā* و نه *sallamā* خوانده می‌شود با سریانی-آرامی **ܫܠܡܘ** *šlem (ū)* مطابقت دارد: «(زمانی که آنها) *کارشان تمام شده بود*».[۲۲۷]

علیه نظر رینگرن، طبیعی‌ترین توضیح در اینجا این است که ابراهیم و پسرش خودشان را به اراده خدا تسلیم کردند که می‌توان این تسلیم را در آیه ۱۰۲ دید. ابراهیم در رؤیایش می‌بیند که خدا از او تقاضای قربانی پسرش را می‌کند؛ ابراهیم به این خواست خدا پاسخ مثبت می‌دهد و توضیح می‌دهد که او بار [سنگین] فرمان خدا را با آغوش باز پذیرا است.[۲۲۸] این که بعداً هر دوی آنها دنبال کار خود می‌روند و دیگر جزئیات آمده در کتاب آفرینش ۹-۳: ۲۲ در قرآن بیان نمی‌شوند، به این علت است که قرآن از این پیش‌فرض حرکت می‌کند که همگان آنها را می‌شناسند.

از این رو، «**فلما اسلما**» (*fa-lammā aslamā*) (*«زمانی که دیگر کارشان تمام شده بود»*) را باید به عنوان پایان آماده‌سازی روند قربانی درک کرد. همچنین «**وتله للجبین**» (طبق خوانش تاکنونی) (*wa-tallahu li-l-ğabīn*) (طبق برداشت تاکنونی): (پس از آن که آنها کارشان تمام شده بود، و او را) «*روی پیشانی بر خاک نهاد*» (پارت). بررسی زیر به این جزء آخر می‌پردازد.

به نظر می‌آید که هیچکدام از قرآن‌پژوهان مورد بحث نسبت به جزء مذکور دچار شک و تردید نشدند، اگرچه نه در گزارش انجیلی، نه در تباهی‌نامه‌ها (آپوکریفاها) و یا

---

۲۲۷. نک: *تساروس*، جلد ۲، ۴۱۸۳: **ܫܠܡ** (šlem). عربی: **سلم** (salima)، finitus، completus، absolutus est؛ و با اشاره به فرهنگ‌نویسان سریانی (۴۱۸۴): **ܫܠܡܢܢ** (šlemnan): **فرغنا** (fariġnā / faraġnā): («ما [کارمان را] *تمام کردیم*»).
برهمین مبنا، عبارت اصطلاحی که *لسان* (جلد ۱۲، ۲۹۱ الف) آورده «**سلم من الأمر**» (salima min al-amr) نه آنگونه که توسط *لسان* عربی تعبیر شده و به عنوان «**نجا**» (nağā) (از چیزی یا موردی *رها شدن*، *جان بدر بردن*) عرضه گردیده بلکه باید آن را به معنی سریانی-آرامی به عنوان «**فرغ منه**» (fariġa minhu / faraġa) (*چیزی را تمام کردن*) درک کرد.

۲۲۸. ممکن است این اشاره به هگدا (Haggada / روایت) که از سوی هاینریش اشپایر مطرح شد به تسلیم ابراهیم و پسرش مربوط باشد (*داستان‌های انجیلی در قرآن*، ص ۱۶۵).

نوشته‌ای دیگر به این مورد اشاره‌ای شده است که ابراهیم پسرش را «*روی پیشانی انداخت*» (پارت) یا «*نهاد/قرار داد*» (اشپایر).[۲۲۹] احتمالاً قرآن‌پژوهان غربی در آن یک شکل قرآنی دیده‌اند.

اگرچه توضیحات گمانه‌آمیز مفسران عربی قرآن اصلاً متقاعد کننده نمی‌باشد، با این حال هیچ قرآن‌پژوهی از نظر زبانی به آن اعتراضی نکرده است. *طبری* (جلد ۲۳، ۸۰) در خصوص این فقره، تعابیر زیر را مطرح می‌کند: الف) *او را بر (شقیقه؟) به زمین انداخت* (که طبری واژه مثنا «**الجبینان**» (*al-ğabīnān*) را به عنوان چیزی توضیح می‌دهد که *در طرف راست و چپ پیشانی قرار دارند*؛ و افزون بر این: صورت، دو (شقیقه؟) **جبینان** (*ğabinān*) دارد، میان آنها پیشانی قرار دارد)؛ ب) *او را با صورت روی زمین قرار داد*؛ پ) او را با دهان روی زمین انداخت؛ ت) *او را روی پیشانی انداخت*؛ ث) *پیشانی او را گرفت تا سر او را ببرد.*

آرتور جفری (ص ۱۰۱) به سادگی و بدون توضیحات دقیق تعابیر *طبری* را می‌پذیرد؛ در زیر الف) می‌آورد: «The temple, or side of forehead» (*شقیقه، یا بغل/کنار پیشانی*). ولی او به دنبال این معادل‌گذاری این توضیح پرسش‌برانگیز را می‌دهد:

> «مفسران معنی درست آن را در دست دارند ولی با این وجود آنها و فرهنگ‌نامه‌ها درباره ریشه «**جبن**» توضیحات رضایت‌بخشی ارایه نمی‌دهند».

البته او با استناد به بارت (Barth) احتمال می‌دهد که این واژه پیشترها از واژه آرامی גבינא (*gḇīnā*) (*پیشانی یا ابرو*) یا به عبارتی از سریانی-آرامی ܓܒܝܢܐ (*gḇīnā*) (*ابرو*) به وام گرفته شده باشد. ولی در اینجا هیچ گونه نشانه‌ای از بکارگیری واژه «**جبین**» (*ğabīn*) (*پیشانی*) در عربی نوشتاری مدرن[۲۳۰] و همچنین گویش‌های عربی امروزی در خاور نزدیک وجود ندارد.

البته توضیحات *طبری* در بالا درخصوص این واژه، ما را به معنی سریانی-آرامی ܓܒܝܢܐ (*gḇīnē*) (*ابرو*) می‌کشاند. زمانی که *طبری* می‌گوید در طرف چپ و راست

---

۲۲۹. نک: هاینریش اشپایر، همانجا، ص ۱۶۴.

۲۳۰. نک: برای نمونه به هانس ور، *واژه‌نامه عربی برای زبان نوشتاری کنونی*، ویسبادن، ۱۹۸۵ ۵؛ در اینجا به موازات معنی «پیشانی»، معنی «کنار پیشانی» را نیز آورده که البته مبتنی بر تعبیر نادرست *طبری* صورت گرفته است.

پیشانی «**جبینان**» ($ğabīnān$) قرار دارند، قطعاً منظورش واژه سریانی-آرامی ܓܒܝܢܝܢ ($g\underline{b}īn$)، یعنی هردو «*ابرو*» می‌باشد و نه هردو «*طرف پیشانی*»، یعنی آنگونه که فرهنگ‌نویسان عرب به اشتباه فهمیده‌اند.[(۲۳۱)] حال اگر پیشانی «*میان هردو ابرو*» قرار گرفته باشد، آنگاه این کاملاً با اصطلاح سریانی-آرامی ܒܝܬ ܓܒܝܢܝܢ ($bē\underline{t}$ $g\underline{b}īn$) همخوانی دارد، یعنی با آن چیزی که «*میان دو ابرو*» (یا *در قسمت ابرها*) قرار دارد، یعنی دقیقاً: «*پیشانی*».[(۲۳۲)] با حذف واژه سریانی-آرامی ܒܝܬ ($bē\underline{t}$) (*میان*) و برداشتن شکل وقفی مفرد ܓܒܝܢܐ ($g\underline{b}īnā$)، معنی «**جبین**» ($ğabīn$) عربی «*پیشانی*» است و از لحاظ ریشه‌شناختی از سریانی-آرامی استخراج شده است.

ولی مسئله واقعی ما در اینجا توضیح درست ریشه‌شناختی این اصطلاح نیست بلکه خوانش نادرست آن است. در این جا البته جزئیات مشخص در گزارش انجیل (کتاب آفرینش ۲۲:۹) آمده که به گونه‌ای معنی واقعی این فقره را در اختیار ما قرار

---

۲۳۱. *لسان* (جلد ۱۳، ۸۵ الف) اینگونه توضیح می‌دهد: **والجبين: فوق الصدغ، وهما جبينان عن يمين الجبهة وشمالها** (al-ğabīn *بخش بالایی شقیقه را تشکیل می‌دهد؛ که از دو* ğabīnān تشکیل شده است: *راست و چپ پیشانی*)؛ و طبق نظر «ابن سیده» (Ibn Sayyidih): **والجبينان حرفان مكتنفا الجبهة من جانبيها فيما بين الحاجبين مصعدا إلى قصاص الشعر** (*دو حاشیه/کناره‌ای هستند که از هر دو طرف، پیشانی را در برمی‌گیرند یعنی در ناحیه بالایی هر دو ابرو تا آغاز موهای سر*)؛ **وقيل: هما ما بين القصاص إلى الحجاجين** (*برخی بر این نظرند*: آنها [جبینان] هر کدام میان آغاز موی سر و حاشیه گودی چشمان هستند)؛ **وقيل: حروف الجبهة ما بين الصدغين متصلا عدا الناصية، كل ذلك جبين واحد** (*کسانی دیگر هم معتقدند: حاشیه‌های پیشانی در ناحیه بین هر دو شقیقه تا آغاز موی سر در پیشانی، همه اینها یک* ğabīn = *پیشانی است*)؛ **وبعض يقول هما جبينان** (ولی برخی بر این نظرند که «دو» ğabīnān [**جبینان**] وجود دارد – که البته احتمالاً سریانی-آرامی ܓܒܝܢܝܢ $g\underline{b}īn$ «ابروها» می‌تواند مورد نظر باشد) **قال الأزهري: وعلى هذا كلام العرب. والجبهتان: الجبينان** (al-Azharī گفت: این منطبق است با استفاده زبانی «عربها»؛ al-ğabhatān «*هر دو پیشانی*» = al-ğabīnān «*هر دو ابرو*» (؟). همانگونه که جفری در بالا خاطرنشان کرد، چنین تلاش‌ها برای چنین تعبیرها عملاً کمکی به ما نمی‌کنند. البته این هم یک نمونه بارز از فرهنگ‌نویسان عرب به هنگام توضیح ریشه یک اصطلاح بوام گرفته است. آنچه بویژه برجسته است استناد پیوسته به استفاده زبانی «عرب‌ها» است حتا اگر در آنجا مسئله بر سر اصطلاحات آرامی باشد، موردی که نادر هم نیست.

۲۳۲. نک: *تساروس*، جلد ۱، ۶۴۳: ܒܝܬ ܓܒܝܢܐ (bēṯ gḇīnē) ܦܘܬܐ، **جبهه** (ğabha)؛ *فرهنگ منا* (۸۹ الف): **جبين** (ğabīn)، **جبهه** (ğabha) (*پیشانی*).

می‌دهد. در آنجا آمده که ابراهیم پسرش را «*بسته و روی محراب بر هیزم‌ها قرار*» داد. اگر با دقت بنگریم آشکار می‌شود که این فقره در قرآن کاملاً مناسب و درست بیان شده است.

چیزی که نه مفسران عرب قرآن و نه قرآن‌پژوهان غربی به دقت مورد بررسی قرار داده‌اند، معنی ریشه فعلی «**تل**» (*talla*) است که آن را به معنی «**صرع**» (*ṣaraʿa*) (*به زمین انداختن*) پذیرفته‌اند. باید گفت که این معنی در زبان عربی جا نیفتاده است (هانس ور H. Wehr حتا آن را ذکر هم نکرد). حتا اگر *لسان* (جلد ۱۱، ۷۷ ب) هم «**تله**» (*tallahu*) را با «**صرعه**» (*ṣaraʿahu*) توضیح دهد، باز هم استناد او به تفسیر نادرست مفسران قرآن است. این که *لسان* افزون بر این به عنوان تأییدیه مثلاً یک بیت از الکمیت *al-Kumayt* (*al-Asadī*) شاعر (۶۸۰ –۷۴۴ م.) می‌آورد، درست آن روش ناشیانه فرهنگ‌نویسان عرب را ترسیم می‌کند که برای توضیح اصطلاحات مبهم قرآن، از گواهی‌های نادرستی استفاده می‌کنند که در ادبیات بعدی عرب به عنوان گواه‌های نادرست بکار برده می‌شوند.

ریشه املای قرآنی «**تله**» (*t-l-h*) به واژه سریانی-آرامی ܬܠܐ (*tlā*) برمی‌گردد که *فرهنگ سریانی* (جلد دوم، ۴۴۴۰) از نظر ریشه‌شناختی در کنار واژه عربی «**تلا**» (*talā*) (*دنبال کردن*) قرار می‌دهد ولی معنی واژگانی آن را با «**علق**» (*allaqa*) عربی (*آویزان کردن، آویختن*) معرفی می‌کند.[۲۳۳] این که واژه سریانی-آرامی ܬܠܐ (*tlā*) می‌تواند به

۲۳۳. بروکلمان، *فرهنگ سریانی*، ۸۲۴ ب، به عکس واژه عربی «تل» (talla) demisit funem (*طنابی به پایین انداختن*) را ذکر می‌کند که او را از *فرهنگ لسان* (جلد ۱۱، ۷۹ ب) برگرفته است. آیه‌ای که *لسان* به عنوان گواه برای این تعبیر (*به هنگام آب کشیدن طنابی را در چاه انداختن*) ارایه می‌دهد البته نسبتاً ناروشن است و به هر رو پذیرش آن جایز نیست. در اینجا، با اتکا به ریشه سریانی-آرامی، معنی «*آویزان کردن یا محکم بستن*» بیشتر به آن می‌خورد، یعنی به حلقه یا قرقره‌ای *وصل کردن یا از آن آویزان کردن* (نک: در همین رابطه به *فرهنگ منا* (۱۴۹ ب) برای اصطلاح سریانی-آرامی ܕܘܠܝܬܐ (dōlīṯā) این توضیح عربی را می‌دهد: **دعامتان تنصبان علی البیر وعلیهما عجلة لاستقآء الماء** «*دو حامل [تیر قائم] که روی یک چاه استوار شده و به آنها یک چرخ برای بالا کشیدن آب بسته شده است*». برای معنی «*آویزان کردن، بستن، محکم کردن*»، *فرهنگ منا* (۸۳۸ ب) برای واژه سریانی-آرامی ܬܠܐ (tlā) معانی عربی را در زیر (۳) اینگونه ارایه می‌دهد: **علق** (ʿallaqa)، **أناط** (anāṭa)، **ربط** (rabaṭa). شبیه به همین نیز واژه «**فتلها**» (fa-tallahā) (*لسان*، جلد ۱۱، ۷۸ الف) (آن را به شتر ماده مربوط می‌سازد که در یک ←

معنی «*آویختن، آویزان کردن*» و در عین حال «*بستن، گره زدن*» باشد، *فرهنگ سریانی* (جلد دوم، ۴۴۲) با تأییدیه‌های زیر نشان می‌دهد:

ܬܠܐܘܗܝ ܒܙܩܝܦܐ (*tlāwū(h)y ba-zqīpā*) (آویزان کردند= او را به صلیب بستند)؛ ܬܠܐ ܥܠ ܩܝܣܐ (*tlē ʿal qaysā*): in cruce pendens (به صلیب آویزان بودن = به صلیب بسته بودن).

فرهنگ سریانی (جلد دوم، ۴۴۴۱) البته یک تأییدیه دیگر هم ارایه می‌دهد که احتمالاً از همان بخش قرآن مورد بحث ما برگرفته شده است. در آنجا، درباره ابراهیم آمده است: ܬܠܐ ܒܪܗ ܥܠ ܥܠܬܐ (*tlā breh ʿal ʿlāṯā*) «*او پسرش را (روی محراب / تل هیزم) بست*» (یعنی: *او پسرش را بسته روی محراب / تل هیزم گذاشت*). اصطلاح سریانی-آرامی ܥܠܬܐ (*lāṯā*) (اینجا به عنوان *محراب، قربانگاه سوختنی*)[۲۳۴] به ما کمک می‌کند تا اصطلاح کژفهمیده «**للجبین**» (*li-l-ğabīn*) (طبق فهم تاکنونی: *روی پیشانی انداختن*) را رازگشایی کنیم.

اگر «**للجبین**» را طور دیگری بخوانیم، آنگاه می‌تواند معادلی برای ܥܠܬܐ (*ʿlāṯā*) (*محراب*) بدست بدهد. در اینجا فقط باید از نقطه ج / *ğ* صرف‌نظر کنیم. سپس خوانش «**للحبین**» (*li-l-ḥābbīn* یا *li-l-ḥabīn*) بدست می‌آید. اگر عربی خوانده شود باید ریشه‌اش «**حبن**» (*ḥabana*) باشد که پس از جستجو در *لسان* می‌توانیم بگوییم که چنین ریشه‌ای در عربی وجود ندارد. ولی در اینجا هم مانند دو اصطلاح پیشین یک ریشه سریانی-آرامی هم‌آوا می‌تواند به یاری ما بیاید.

← حدیث درباره‌اش حرف زده می‌شود) معنی آن آنگونه که *لسان* گمان می‌کند، یعنی «*او آن [شتر] را به زانو نشاند / گذاشت شتر زانو بزند*»، نیست بلکه بیشتر باید به معنی «*او آن [شتر] را محکم بست*» باشد. کلاً *لسان* در اینجا به دلیل خط ناقص عربی دو ریشه «**تل**» (talla) و «**تلا**» (talā) را با هم قاطی می‌کند. فقط به کمک عبارت‌های اصطلاحی آورده شده می‌توان از مضمون و بافت، هر معنی را از ریشه سریانی-آرامی مربوط به خود به دست آورد. برای حدیث دیگر (*لسان*، جلد ۱۱، ۷۸ الف به بعد) (*برایم کلیدهای گنج‌های زمین آورده شد و بر دستانم آویزان گردید / بسته شد*) معنی آخر (*بستن*) از سریانی-آرامی ܬܠܐ (tlā) بهتر همخوانی دارد تا برداشت گمان‌آمیز *لسان* یعنی «*به دست من انداخته شد*». همین برای ریشه سریانی-آرامی ܬܠ (tal) نیز صدق می‌کند که *تساروس* (جلد ۲، ۴۴۳۷) برای آن واژه عربی «**تل**» (talla) را قرار می‌دهد. در اینجا توضیحات *لسان* (۷۹ ب) متقاعدکننده نیست.

۲۳۴. نک: *تساروس*، جلد ۲، ۲۸۹۱، ۲) excelsum، altare، ara.

نوع نگارش «**للحبین**» در قرآن، ابتدا ریشه ثلاثی مجرد سریانی-آرامی **ܚܒܢ** (*ḥḇan*) را تداعی می‌کند. ولی معنی اصلی آن، یعنی «*تنبل، لخت*»، پس از بررسی آن توسط *فرهنگ سریانی* و *واژه‌نامه سریانی* بروکلمان، مناسب نخواهد بود. ریشه بعدی که قابل توجه است فعل مضاعف **ܚܒ** (*ḥaḇ*) می‌باشد که معنی اصلی آن «*سوختن*»[۲۳۵] است که به نظر می‌آید این معنی مناسب باشد. پسوند «ین» -*īn* با پسوند جمع مذکر سریانی-آرامی ـܝܢ/ -*īn* نیز سازگار است.

ترانویسی واژه سریانی-آرامی **ܚܒ̈ܝܢ** (*ḥābbīn*)[۲۳۶] یک جمع مذکر وجه وصفی معلوم است که با اصل واژه تطابق دارد و در قرآن به شکل تلویحی آمده ولی در کتاب آفرینش عهد عتیق ۲۲:۹ مستقیماً به صورت **ܩܝ̈ܣܐ** (*qays*) (*هیزم*) آورده شده است. فعل اصلی در شکل وجه وصفی معلوم (*سوزاننده / شعله‌ور*) که به اسم تلویحی (هیزم) برمی‌گردد، جانشین اسم می‌شود. طبق همین، «**حبین**» (*ḥābbīn*) = **ܚܒ̈ܝܢ** (*ḥābbīn*) را، مانند جمع قرآنی «**وقود**» (*waqūd*) (سوره‌های ۲:۲۴؛ ۳:۱۰؛ ۶۶:۶؛ ۸۵:۵)، باید به مثابه «*سوزاننده / شعله‌ور*» (*یعنی مواد / چوب‌های سوزاننده*) = «*چوبهای سوختنی*» (یا به عنوان اسم جمع: *هیزم*) فهمید.[۲۳۷]

---

۲۳۵. *تساروس*، جلد ۱، ۱۱۶۸: **ܚܒ** (ḥaḇ)، accensus est، exarsit. *فرهنگ منا* (۲۱۳ ب): **اتقد** (ittaqada)، **التهب** (iltahaba)، **اضطرم** (iṭṭarama). در اینجا فقط می‌تواند در بهترین حالت به معنی مجازی «*دوست داشتن*» از ریشه رایج عربی «**حب**» (ḥabba) که اصلاً به معنی «*در عشق سوختن*» است برگردد.

۲۳۶. برای افعال مضاعف (Verba mediae geminatae) نک: نولدکه «*دستور سریانی*»، پاراگراف ۱۷۸ ب.

۲۳۷. برای کاربرد وصفی (اسنادی) اسم فاعل نک: نولدکه، *دستور سریانی*، پاراگراف ۲۸۲، بند ۲: **ܢܘܪܐ ܝܩܕܬܐ** (nūrā yāqettā) («*یک آتش شعله‌ور*»)، در کتاب ۳ دانیال چند بار آمده؛ برای بکارگیری معمولی وجه وصفی: پاراگراف ۲۸۱، ۲۸۲؛ *تساروس* (جلد ۱، ۱۶۲۱) یک نمونه دیگر را نیز ارایه می‌دهد: **ܝܩܕܐ** (yāqdā) ۱) fomes، ligna quibus ignis accenditur، **الحطب** (al-ḥaṭab) (هیزم)، که *فرهنگ منا* برای آن اصطلاح قرآنی «**وقود**» (wuqūd) (*هیزم، ماده سوختنی*) را عرضه می‌کند. *تساروس*، «**ܚܒ**» (ḥaḇ) را به شکل فعلی مستند کرده است (جلد ۱، ۱۱۶۸): **ܓܘܡܪ̈ܐ ܚܒܝܢ ܡܢܗ** (gumrē ḥaḇēn meneh) carbones succensi sunt ab eo (*زغال‌ها از آن شعله‌ور شدند*)، کتاب ۲ ساموئل، ۲۲:۹، مزامیر، ۱۳:۹؛ افزون براین به شکل اسم (۱۱۷۰): **ܚܒܘܒܐ** (ḥabbūḇā) quidcunque facile accenditur, quisquiliae, sarmentum (*شاخه‌های خشک / کاه که آسان آتش گیرند*)، به همراه گواه‌های دیگر.

آنچه در پیوند با اصطلاح «**للحبین**» (*li-l-ḥābbīn*) باید روشن شود، کارکرد حرف اضافه پیشوندی ل /*li* است. بنا بر شاهدی که از *فرهنگ سریانی* آوردیم، انتظار می‌رود که عربی «**علی**» (*ʿalā*) مطابق سریانی-آرامی ܥܠ *ʿal* (*بر/ روی*) باشد. این که حرف اضافه ل /*li* در این معنی نیز بکار برده می‌شود تاکنون در عربی دیده نشده است.(۲۳۸) حتا در *فرهنگ سریانی* هم چنین کاربردی در سریانی-آرامی ثبت نشده است. در عوض *فرهنگ منا* در زیر بیست‌وپنجمین معنی (از جمعا ۳۱ معنی‌ای که برای ل /*li* برشمرده) برای «**علی**» (*ʿalā*) (*روی / بر*) تأییدیه زیر (ص. ۳۶۴ الف) را ارایه می‌دهد:

ܠܐ ܐܝܬ ܠܗܘܢ ܕܘܡܣܐ ܒܐܪܥܐ ܘܫܬܐܣܬܐ ܣܝܡܐ ܠܫܘܥܐ

(*lā īṯ l-hōn dumsē ḇ-arʿā w-šeṯestā sīmā l̠-šōʿā*)

«آنها هیچ بنایی (محکم شده) بر زمین و یا روی صخره‌ای که شالوده‌ای استوار داشته باشد ندارند»

استفاده دیگری از لـ / *li* به جای «علی» (*ʿalā*)
سوره ۷:۱۴۳

همین کارکرد **لـ**/*li* به معنی «**علی**» (*ʿalā*) (*بر/ روی*) در سوره ۷:۱۴۳ نیز دیده می‌شود: **فلما تجلی ربه للجبل** (*fa-lammā tağallā rabbu-hu l̠i-l-ğabal*). مترجمان ما حرف اضافه **لـ** / *li* را در اینجا نادرست به عنوان [مفعول] برایی فهمیده‌اند:

(پارت، ۱۹۱): «هنگامی که خدایش بر کوه ظاهر گردید، ...»

(Blachère, 191): „[*Mais*] quand son Seigneur se manifesta à la montagne,…"

(Bell, I, 150, 139): „but when his Lord unveiled His glory to the mountain,…"

۲۳۸. آنچه بروکلمان یک « la ی [lā] رهنمون‌دهنده» می‌نامد (کارل بروکلمان، *مبانی دستور زبان تطبیقی زبان‌های سامی*، جلد ۲، برلین ۱۹۱۳، چاپ هیلدسهایم ۱۹۶۱، ص ۳۷۷، پاراگراف ۲۴۲). البته پس از بررسی دقیق‌تر معلوم می‌شود که از سریانی شرقی و به عنوان تقلیلی سه‌گانه از «**علی**» (ʿalā) > «**إلی**» (ʾilā) > ل (la)، برگرفته شده است. این نکته توسط نمونه‌ای که توسط بروکلمان آورده شده روشن می‌شود: inkabba liuağhihi (او) «روی صورت افتاد...».

مکارم شیرازی: ... اما هنگامی که پروردگارش بر کوه جلوه کرد، ...

البته در اینجا منظور این است که خدا «روی» کوه ظاهر شد، درست مانند آنچه در کتاب خروج ۲۴:۱۶ آمده است. این کارکرد حرف اضافه ܠ / *li* که توسط فرهنگ‌نویسان سریانی شرقی نیز تأیید شده به آن دسته از فقرات سریانی شرقی در قرآن تعلق دارد که تاکنون شناخته نشده‌اند. از این رو، دو آیه ۱۰۳ و ۱۰۴ از سوره ۳۷ طبق خوانش سریانی-آرامی باید این چنین فهمیده شود:

«هنگامی که آن دو (با آماده‌سازی محراب هیزم) *کارشان تمام شده بود* و او (ابراهیم) پسرش را *روی تل هیزم بسته بود*، ما او را ندا دادیم: ابراهیم! ...»

البته خوانش دیگری از نوع نگارش «**للحبین**» (*li-l-ḥābbīn*) امکان‌پذیر است، زیرا *فرهنگ منا* (۲۱۶ الف) ریشه فعلی سریانی-آرامی **ܚܒ** (*ḥḇan*) را برخلاف *تساروس* و *فرهنگ سریانی* بروکلمان در کنار واژه‌های **ܚܒ** (*ḥāḇ*) به معنی «**اضطرم**» (*iṭṭarama*)، «**اشتعل**» (*ištaʿala*)، «**تاجج**» (*taʾağğağa*) (*سوختن، شعله‌ور شدن، گر گرفتن*) می‌آورد و علاوه بر اینها بن‌های فعلی **ܚܒ** (*ḥabben*)، **ܐܬܚܒܢ** (*eṯḥabban*)، **ܐܚܒ** (*aḥben*)، **ܐܬܬܚܒ** (*ettaḥban*) را نیز ذکر می‌کند. نبود این ریشه با این معنی در دیگر واژه‌نامه‌ها باعث این تردید می‌شود که این واژه‌ها می‌تواند یک ساخت ثانوی از **ܚܒ** (*ḥaḇ*) باشد.[۲۳۹] ولی اگر این انواع نگارش واقعاً در سریانی شرقی مورد استفاده قرار می‌گرفتند آنگاه در اینجا دو امکان وجود دارد:

الف) به عنوان وجه وصفی مفرد مجهول **ܚܒܝܢܐ** (*ḥḇīnā*) (در شکل وقف عربی «**حبین**» *ḥabīn*) می‌تواند از لحاظ اسمی به عنوان معادل **ܝܩܕܐ** (*yāqdā*) (*هیزم*) قرار بگیرد، چیزی که تغییری در معنی پیشنهاد شده نمی‌دهد؛

ب) اگر ما آن را به عنوان «*قربانی سوختنی*»، با توجه به اسحاق، بفهمیم، آنگاه مجاز خواهد بود که حرف اضافه ܠ / *li* را نه به معنی «**علی**» (*ʿalā*) (*روی، بر*) بلکه باید به عنوان حرف تعریف معین به معنی «*هنگامی / تا*» (*چیزی انجام دادن یا چیزی شدن*) درک کرد. حتا اگر نولدکه این کارکرد در سریانی-آرامی را به عنوان

---

۲۳۹. این احتمالاً اشتباها از پسوند ناشناخته سوم شخص مؤنث جمع نقلی **ܚܒ̈ܢ** (ḥaḇēn) یا سوم شخص جمع مذکر اسم فاعل **ܚܒܝܢ** (ḥābbīn) یا جمع مؤنث **ܚܒ̈ܢ** (ḥābbān) مشتق شده است.

یک پدیده عبرانی بداند که از ترجمه انجیل وارد شده (*دستور سریانی*، بند ۲۴۷، برای نمونه کتاب آفرینش ۲,۷)، ولی *فرهنگ منا* (۳۶۳ الف) آن را در زیر «**عاشرا**» (*āšira*^{n}) (دهمین) **للصیروره** (*li-ṣ-ṣayrūra*) آورده (برای بیان «شدن») و این نمونه را برایش ذکر می‌کند: ܐܗܘܐ ܠܟܘܢ ܠܐܒܐ (*ehwē l-kōn l-abā*) **أکون لکم أبا** (*akūnu la-kum aba*^{n}) (*برای شما پدر می‌شوم*). در این معنی آیه **فلما اسلما (سلما) و تله للجبین** (*fa-lammā aslamā / salimā wa-tallahu / talāhu li-lḥābbīn*) (سریانی-آرامی: ܟܕ ܕܝܢ ܫܠܡܘ ܘܬܠܝܘܗܝ، ܠܚܒܝܢܐ (*kaḏ dēn šlem(ū) wa-ṯlāy(hī) la-ḥḇīnā*) را باید این چنین درک کرد:

«پس از آنکه آن دو دیگر (با آماده‌سازی محراب قربانی سوختنی (تل هیزم)) *کارشان تمام شده بود* و او (ابراهیم) پسرش را *برای (به عنوان) قربانی سوختنی بسته بود*، (به او ندا دادیم: ابراهیم!)»

ولی هر چند هم این خوانش ممکن است معقول به نظر برسد، با این وجود، در برابر دو استدلال مخالف قرار می‌گیرد: الف) جزئیات گزارش انجیل (کتاب آفرینش ۲۲:۹) که طبق آن ابراهیم پسرش اسحاق را بسته و *روی* تل هیزم گذاشته است؛ ب) این نکته که ریشه سریانی-آرامی ܚܒܢ (*ḥḇan*)، بجز در *فرهنگ منا*، تاکنون ظاهراً در هیچ جای دیگر در ادبیات سریانی-آرامی تأیید نشده است. با در نظر گرفتن این وضعیت خوانش نخستین از ارجحیت برخوردار است.

در پایان لازم است به جزء دیگری در آیه آخر نیز اشاره شود: حرف تعریف «**أن**» (*ʾan*) که اغلب در قرآن برای آغاز نقل قول مستقیم (**أن یابرهیم** / *ʾan yā Ibrāhīm*) استفاده می‌شود چیزی به جز بیان معادلی برای حرف اشاره یا معین ܕ/*d* نمی‌باشد که از جمله این کارکرد را نیز دارا می‌باشد.[۲۴۰] به عنوان یک واژه سریانی این نوع کاربرد از حرف «**أن**» *ʾan* / *ʾən* بجز برای قرآن هرگز نتوانست خود را در زبان عربی جا بیندازد اگرچه در تقلید از قرآن در ادبیات کلاسیک عربی متأخر نیز بکار گرفته شد، ولی از آنجا که نامعمول بوده صرفاً *کلاسیک* تلقی می‌شود.[۲۴۱]

۲۴۰. نک: نولدکه، *دستور سریانی*، پاراگراف ۳۶۷، ۳۷۲.

۲۴۱. نک: بروکلمان، *دستور عربی*، پاراگراف ۱۴۷، یادداشت ۲ (ص ۱۸۴). البته بروکلمان کارکرد «**أن**» / an' را برای آغاز نقل قول مستقیم در عربی کلاسیک وابسته به سریانی-آرامی نمی‌داند.

سوره ۱۲:۱۵

یک جمله پیرو دیگر که با حرف ربط «و» آغاز می‌شود در یک جمله پیرو زمانی در سوره ۱۲:۱۵ آمده است:

فلما ذهبوا به واجمعوا ان یجعلوه فی غیبت الجب
و اوحینا الیه لتنبئهم بامرهم هذا و هم لایشعرون

مترجمان ما که به دلیل «و» یک بار دیگر سرگردان شدند نمی‌توانند ارتباط نحوی این جمله پیرو زمانی را که از یک جمله پیشین و پسین ساخته شده تشخیص بدهند و هر کدام تلاش می‌کنند راه‌حل‌های متفاوتی ارایه دهند:

> پارت (۱۹۱) یک جمله پیرو پسین اختراع می‌کند و آن را در پرانتز قرار می‌دهد:
>
> «هنگامی که آنها او را با خود برده بودند و با هم به توافق رسیده بودند که او را ته آب‌انبار قرار دهند (پیرامون او اتفاق افتاده بود). و ما به او الهام دادیم [۲۴۲]: تو (بعدها) به آنها درباره آنچه انجام دادند (درباره این کارشان) آگاهی خواهی داد بدون آنکه آنها (آنرا) متوجه شوند (که تو خودت با آنها سخن می‌گویی)».

بلاشر (۲۶۰) جمله پیرو را در آیه ۱۶ قرار می‌دهد و ابتدا سه جمله پیشین را می‌خواند:

> „Quand ils eurent emmené Joseph et furent tombés d'accord pour le <u>jeter</u> dans les <u>profondeurs</u> d'un certain puits, [*quand*] Nous eûmes révélé [à Joseph *pour le consoler*]: "Tu leur rediras, sans qu'ils le pressentent, leur actuel méfait!",
> 16 [*quand*] ils furent revenus le soir à leur père, en pleurant, <u>ils s'écrièrent</u>:…".

بل (جلد ۱، ۲۱۹) جمله پسین را نادیده می‌گیرد و احتمال می‌دهد که متن یک کمبود دارد:

> „So when they had taken him away, and agreed to place him

---

۲۴۲. البته پارت در یادداشت ۱۱ الف درست گمان کرده است: «یا: در ته چاه قرار دادنش را به او الهام دادیم.»

in the <u>bottom</u> of the cistern .... <u>and</u> We suggested to him the thought: „Thou wilt certainly tell them of this affair of theirs, when they are not aware.“

مکارم شیرازی: هنگامی که او را با خود بردند، و تصمیم گرفتند وی را در مخفی‌گاه چاه قرار دهند، (سرانجام مقصد خود را عملی ساختند؛) و به او وحی فرستادیم که آنها را در آینده از این کارشان با خبر خواهی ساخت؛ در حالی که آنها نمی‌دانند (۱۵)

در اینجا ظاهراً مترجمان ما *طبری* را نادیده گرفته‌اند، زیرا او تشخیص داده بود که در این جمله پیرو زمانی با یک «و» جمله بعدی را آغاز می‌کند، اگرچه جمله بعدی زودتر آغاز می‌گردد. به نظر او این جمله را باید اینگونه خواند:

«هنگامی که آنها او را با خود بردند، به *توافق رسیدند* که او را در ته آب‌انبار فرو گذارند. <u>و</u>ما به او الهام دادیم: حقا که تو آنها را از این کارشان آگاه خواهی کرد بدون آن که متوجه شوند».[۲۴۳]

می‌توان این خوانش را کلاً قبول کرد البته به شرطی که آیه بیهوده به دو جمله تقسیم نمی‌شد. البته وحدت جمله نگه داشته می‌شد اگر جمله بعدی در آخرین بخش خود مانند زیر آغاز می‌شد (چیزی که نولدکه[۲۴۴] هم متوجه نشد):

«هنگامی که آنها او را با خود بردند و <u>مشترکاً</u> تصمیم <u>گرفتند</u> او را به <u>اعماق</u> (به عبارتی <u>ظلمت</u>) آب‌انبار (چاه) فرو گذارند، ما به او الهام دادیم: تو به آنها این <u>*توطئه‌شان*</u> را اعلام خواهی کرد بدون آنکه آنها متوجه بشوند».

اصطلاح عربی «**اجمع**» (*ağmaʿa*) به معنی «*به توافق رسیدن، بر سر چیزی هم‌رأی شدن*» است. این معنی چنان در عربی عادی شده که هیچ کس به فکرش نمی‌رسد اصل عربی آن را مورد پرسش قرار بدهد. اگر ما معادل سریانی-آرامی ܟܢܫ (*kanneš*) (*گردآوری کردن*) آن را در برابر شکل انعکاسی‌اش ܐܬܟܢܫ (*etkannaš*) قرار بدهیم، طبق *تساروس* (جلد اول، ۱۱۷۱) این معانی بدست می‌آیند: ۱) *convenit* (*گرد آمدن، به*

۲۴۳. نک: *طبری*، جلد ۱۲، ۱۶۰.

۲۴۴. تئودور نولدکه، *جستارهای نوین*، ۱۸ (بند پیش از آخر). شگفت‌انگیز این که نولدکه هیچ رابطه‌ای با یادداشت بالای خود درباره کارکرد حرف ربط «و» برای آغاز جمله پیرو در عبری کهن ندیده است.

توافق رسیدن، مشترکاً تصمیم گرفتن)؛ و ۲) *conclusus est* (*به نتیجه رسیدن، تصمیم گرفته شدن*).[۲۴۵] اینها روشن می‌کنند که اصطلاح عربی «**اجمع**» (*ağmaʿa*) در این معنی ویژه‌اش یک *شکل عاریتی* از اصطلاح واژگانی سریانی-آرامی مربوطه است. همین می‌تواند یک نمونه دیگر برای این مورد باشد (نک: فصل ۳، ص ۲۷ به بعد).

طبری (جلد ۱۲، ۱۶۰) در باره اصطلاح «**غیبت**» (*ġayāba*^{t}) چیزی نگفته است. معنی «ته» (ته چاه یا آب‌انبار) که پارت و بل پذیرفته‌اند مطابق با آن معنی‌یی است که *لسان‌العرب* (جلد اول، ۶۵۵ ب) بدون توضیح دقیق ارایه می‌دهد. معنی «*profondeurs*» (*اعماق*) که بلاشر بعضاً به درستی حدس زده (البته بدون استدلال زبان‌شناختی تطبیقی) مطابق است با واژه سریانی-آرامی ܥܘܒܐ (*ʿubbā*) که در *تساروس* (جلد دو، ۲۸۲۳)، زیر شماره ۲ این گواه‌ها را می‌توان دید: ܥܘܒ̈ܐ ܬܚܬܝܐ ܕܐܪܥܐ (*ʿubbē ܬaḥtāy ḏ-arʿā*) (*اعماق پایین زمین*)؛ ܥܘܒ̈ܐ ܥܡܝܩ̈ܐ (*ʿubbē ʿamīqē*) (*مغاک ژرف*)؛ ܥܘܒܗ ܕܫܝܘܠ (*ʿubbāh da-šyōl*) (*اعماق بی‌کران جهنم*).

خوانش قرآنی و آنچه *لسان‌العرب* (جلد یک، ۶۵۵ ب، ult) از خوانش ابی بن کعب «**فی غیبه الجب**» (*fī ġayba*^{ti} *l-ğubb*^{i}) ارایه می‌دهد می‌تواند با توجه به نگارش ناقص قرآن طبق واژه سریانی-آرامی ܥܘܝܒܐ (*ʿūyāḇā* | *uyyāḇā*) (*تساروس*، جلد دو، ۲۸۲۴)؛ *obscuratio* (*تاریکی، تاریک/ظلمت*) شکل گرفته باشد که در این صورت تلفظ و نوع نگارش «**عیبه**» (*ʿuyāba*) نیز قابل توجیه است. همچنین شکل اسمی دیگر آن ܥܝܒܐ (*aybā*)[۲۴۶] به این معنی نزدیک است که *تساروس* درباره آن در زیر ۲ این

---

۲۴۵. همانند آن نزد بروکلمان، *فرهنگ سریانی*، ۳۳۶ الف (زیر ۷): conclusum est.

۲۴۶. از همین واژه عربی «**عیبه**» (ayba) که *تساروس* (جلد ۲، ۲۸۲۴) برای آن آورده در معنی «*سبد بزرگ، جعبه، گنجه*» برگرفته شده است. نک: در همین رابطه به *لسان*، جلد ۱، ۶۳۴ الف» **والعیبه: وعاء من أدم، یکون فیه المتاع** (ʿayba: *ظرف چرمی که در آن ابزار/وسایل شخصی نگهداری می‌شود*)؛ **والعیبة أیضا: زبیل من أدم ینقل فیه الزرع المحصود** (ʿayba): همچنین به معنی سبد چرمی — **زبیل** zabbīl < سریانی-آرامی ܙܒܝܠܐ zabbīlā > فارسی **زنبیل** zanbīl / zambīl [نک: فرانکل، *واژه‌های بیگانه آرامی*، ۷۸]، که با آن غلات [جو، گندم،...] درو شده را حمل می‌شوند)؛ **والعیبة: ما یجعل فیه الثیاب** (ayba: *درضمن چیزی است که در آن پوشاک را نگه‌داری می‌کنند*). جالب حدیثی است به مناسبت صلح با مکیان در حدیبه ←

← که *لسان* در همین رابطه نقل می‌کند: **لا إغلال ولا إسلال ، وبيننا وبينهم عيبة مكفوفة**؛ طبق الازهری گویا ابوعبید «**الإغلال و الإسلال**» (al-iġlāl wa-l-islāl) را توضیح داده است ولی از توضیح «**غيبه مكفوفه**» (ayba makfūfa) سرباز زد. برهمین روال، *لسان* اصطلاح «**عيبه**» (ʿayba) را با استناد به «عرب‌ها» توضیح می‌دهد و می‌گوید که عربها هرآنچه در قلب پنهان بماند با «**عياب**» (ʿiyāb) (یعنی سریانی-آرامی ܥܘܝܒܐ ʿūyābā / uyyābā: *مبهم، نهان*) بیان می‌کنند، درست مثل آنکه کسی لباس‌های خود را در یک «**عيبه**» (ʿayba) (*گنجه*) (< سریانی-آرامی ܥܝܒܐ = aybā) نگه دارد. ولی توضیح نااستواری که در *لسان* (جلد ۱۱، ۵۰۰ به بعد) میان «*دزدی، غنیمت*» و «*خیانت*» با «**إغلال**» (iġlāl) صورت می‌گیرد، بیشتر ما را به یک گونه برگرفته از سریانی-آرامی ܡܥܠܬܐ (ma-ʿaltā) (*فرهنگ منا*، ۵۴۲ الف/ب، زیر۴) : **غزوه** (ġazwa)، **زحفه** (zaḥfa) *غنیمت، لشکرکشی*) می‌رساند. به عنوان یک اصطلاح مشابه، «**إسلال**» (islāl) گونه‌ای دیگر از سریانی-آرامی ܫܠܠܐ (šlēlā) است (*فرهنگ منا*، ۷۹۰ ب: **نهيبه** nahība، **غنيمه الحرب** ġanimaᵗᵘ l-ḥarb: *غنیمت جنگی*؛ ۲) **اشتباک القتال** ištibāk al-qitāl: *هنگامه نبرد*). همچنین *لسان* (جلد ۱۱، ۳۴۲ الف) در همین رابطه احتمالات نزدیک زیر را می‌آورد: الف) **السرقه الخفيه** (as-sariqa l-ḫafīya) (*سرقت/دزدی مخفیانه*)؛ ب) **الغاره الظاهره** (al-ġāra ẓ-ẓāhira) (*حمله/تهاجم باز*). برای درماندگی *لسان* در توضیح اصطلاح «**عيبه مكفوفه**» (ʿayba makfūfa) شاید سریانی-آرامی بتواند کمکی کند. زیرا «**عيبه**» (ʿayba) به عنوان واژه برگرفته از سریانی-آرامی ܥܝܒܐ (ʿaybā) از نظر ریشه‌شناسی با ܥܘܒܐ (ʿubbā) (همچنین به معنی «*قعر/ ته*») خویشاوند است. درباره صفت مفعولی **مكفوفه** (makfūfa) لازم به یادآوری است که حرف ک / k عربی می‌تواند منطبق با سریانی-آرامی ܓ / *g* باشد (نک: فرانکل، *واژه‌های بیگانه آرامی*، ص ۱۹: «فقط به طور پراکنده برای یک «گ» سخت/مؤکد یک «ک» پیدا می‌شود ...»). برمبنای همین، ریشه فعلی عربی «**كف**» (kaffa) از لحاظ ریشه‌شناسی معادل ܓܦܦ (gpap̄) (حتا اگر *تساروس* گونه‌های ܓܦܝܦܐ (gpīpā) و ܟܦܝܦܐ (kpīpā) در معنی همسان gibbus ، gibbosus را گواهی دهد). ولی جالب در اینجا معادل عربی‌یی است که *تساروس* (جلد ۲، ۷۶۵، .paenult) برای ܓܦܦ (gpap̄) ارایه می‌دهد: "عربی «**كف**» (kaffa) clausit (*بستن*)، مقایسه کنید با «**مكفوف**» (makfūf)" (*لسان* جلد ۹، ۳۰۳ ب، مشخصه یک کور که چشمانش بسته هستند). سرانجام *فرهنگ منا* (۹۹ الف) در زیرگونه ܓܦ (gāp̄) این معادل عربی را ارایه می‌دهد (۲): **اوصد. اغلق. سكر الباب** (*در را بستن*)، و بروکلمان در *فرهنگ سریانی*، ۱۱۰ الف در زیر ܐܬܓܝܦ (etgayyap̄ clausus est (*بسته شدن*) معادل عربی آن ذکر می‌کند: **أجاف** (ağāfa) (*بستن*) که ریشه این اصطلاح عربی برگرفته از سریانی-آرامی را که دیگر امروزه استفاده نمی‌شود مستند کرده است (نک: *لسان*، جلد ۹، ۳۵ ب، طبق حدیث **حج: أجاف الباب** (ağāfa l-bāb) (< ܓܝܦ agīp̄) «او در را بست»؛ **أجيفوا أبوابكم** (ağīfū abwābakum) («*درهایتان را ببندید*»). از این نتیجه می‌شود که «**كف**» (kaffa) و «**جاف**» (ğāfa) در این معنی خود، در اصل گونه‌های مشروط به گویش هستند که از همان ریشه سریانی-آرامی گرفته شده‌اند که البته در اینجا حرف سریانی-آرامی ←

گواه را از بار بهلول می‌آورد: **غیم غلیظ اسود** ܥܝܒܐ (*ʿaybā* : *ابر سیاه فشرده*). اگر ما نیز این گواه *تساروس* را بپذیریم و همچنین با توجه به نوع نگارش قرآن و هماوایی این دو واژه، به نظر می‌رسد که معنی «*ظلمت/ تاریکی*» (آب‌انبار/ چاه) نزدیک‌ترین معنی به این فقره قرآن باشد.

درباره نوع نگارش «**غیبت**» تا این حد می‌توان گفت که پایانه «ت / t» این نوع نگارش بیشتر به عنوان حالت اضافه (Status constructus) مؤنث مفرد قابل توجیه است تا پایانه شکل جمع واژه سریانی-آرامی ܥܘܒܐ (*ʿubb*) (*اعماق* یا به عبارتی *تاریکی‌ها/ ظلمات*). از این رو، تلفظ امروز قرآن ترازمند (رسمی) که «**غیبت**» (*gayābat*[i]) (مفرد) است می‌باید به *ġayābāt*[i] (جمع) تغییر یابد. اهمیت این نکته در اینجاست چون این واژه توسط *لسان‌العرب* نادرست تعبیر شده و در این بافت جمله فقط در حالت مفرد و به معنی احتمالی «قعر» (*qaʿr*) (*ته*) آمده در اینجا از رده خارج می‌شود. بر همین اساس به نظر می‌آید که بتوان «**فی غیبت الجب**» (*ġayābāt*[i] *l-ǧubb*[i])، همانگونه که در بالا پیشنهاد شده، با جمع تشدیدکننده «*به اعماق*» (به *ته*...) یا به عبارتی «*به تاریکی‌ها*»ی (به ظلمت) *آب‌انبار*[چاه] ترجمه کرد.

در ارتباط با همین لازم است که در خصوص ریشه سریانی-آرامی ܥܒ (*ʿāḇ*) (در بن / صیغه اول *مسخره بودن؛ از میان رفتن، محو شدن* دیگر بکار برده نمی‌شوند) به معادل‌های عربی نیز اشاره شود که *فرهنگ منا* (۵۳۱ ب) در زیر ܥܝܒ (*ʿayyeḇ*) (بعضاً در زیر ܐܥܝܒ *aʿīḇ*) این چنین ارایه می‌دهد: ۱) «**عیب**» (*ʿayyaba*)، «**سخر**» (*saḫira*) (*مسخره کردن، کسی را مضحکه قرار دادن*)؛ ۲) «**غیب**» (*ġayyaba*)، «**واری**» (*wārā*)، «**عتم**» (*ʿattama*) (*نامرئی کردن، محو کردن، تاریک کردن*)؛ ۳) **غیم** (*ġay-yama*) (*با ابر پوشاندن، ابری شدن*).

بعدها از این ریشه سریانی-آرامی در عربی دو گونه اصلی وابسته به گویش‌های معین شکل گرفت که هر کدام از آنها یکی از معانی اصلی این اصطلاح سریانی-آرامی را به خود اختصاص داد: الف) یکی گونه نزدیک به اصل در قالب «**عاب**» (*ʿāba*) /

→ ܓ / *g* در عربی به یک ک / *k* تبدیل شده است و سرچشمه این دو واژه را در عربی توضیح می‌دهد. بر همین مبنا حدیث در پیش نامبرده یعنی: **لا إغلال ولا إسلال ، وبيننا وبينهم عيبة مكفوفة** با کمک سریانی-آرامی معنی زیر را دارد: «(دیگر) هیچ راهزنی و نبردی [نیست]، (حالا دیگر) میان ما و آنها [هیچ] شکافی / اختلافی وجود ندارد».

عیب (*ayyaba*) به معنی «*عیب / کمبود داشتن*؛ یا بخاطر یک نقص *شرمنده بودن*»؛ ب) دومین شکل عربی‌شده «**غاب**» (*ġāba*) / «**غیب**» (*ġayya-ba*) به منعی ۱- «*از بین رفتن، محوشدن، ناپیدا بودن*»؛ ۲- *محوکردن، نامرئی کردن*، که از همین معنی یک گونه ثانوی عربی نیز ساخته شد: «**عیهب**» (*ʿayhab*) و **غیهب** (*ġayhab*) (که *لسان‌العرب* (جلد اول، ۶۳۲ ب به بعد / ۶۵۳ ب) به عنوان ریشه خاص «**عهب**» یا «**غهب**» ارایه می‌دهد). این که مورد آخر یک گونه ثانوی است، *لسان‌العرب* آن را به شکل اسمی‌اش یعنی «**غیهب**» (*ġayhab*) با معنی «*تاریکی شب، ظلمت*» گواهی می‌دهد که شکل جمع آن «**غیاهب**» (*ġayāhib*) (*تاریکی‌ها / ظلمات*) درست با اصطلاح قرآنی «**غیبت الجب**» (*ġayābātⁱ l-ǧubb*) (*ظلمات آب‌انبار / چاه*) مطابقت دارد.

لسان‌العرب (جلد یک، ۶۳۳ به بعد، ۶۵۴ الف به بعد) به همین شیوه در زیر گونه اصلی عباراتی را می‌آورد که به ریشه سریانی-آرامی آن اشاره دارد. به دلیل تفکیک تلفظی این دو [مشتقات] که در اصل به یک ریشه واحد تعلق داشت، در فرهنگ‌نگاری عربی بعدی معنی آنها بعضاً درهم و قاطی گردید.

سوره ۱۸:۷۹

یک نمونه خاص برای این کژفهمی به یک اصطلاح از زمان اسکندر مربوط می‌شود که قرآن (سوره ۱۸ آیه‌های ۶۰ تا ۸۲)[۲۴۷] آن را بازخوانی کرده است. در این داستان موسا، به جای اسکندر نشانده می‌شود. در آیه ۷۱ آمده است که موسا و همراهش سوار یک قایق می‌شوند. موسا ناگهان و بدون مشورت با دیگران یک سوراخ [درز] (عربی «**خرْق**» > سریانی-آرامی ܚܪܩ *ḥraq*) در قایق ایجاد می‌کند. همراهش با عصبانیت به او می‌گوید که مگر می‌خواهی سرنشینان قایق را غرق کنی، این واقعاً دیگر «*باورنکردنی*»![۲۴۸] است. موسا بعداً در سوره ۱۸:۷۹ علت واقعی کارش را که در نگاه

---

۲۴۷. نک: پارت، *تفسیر*، ص ۳۱۶.

۲۴۸. پارت درباره اصطلاح «**امرا**» (imraⁿ) (در ارتباط با: **لقد جئت شیا امرا** «*ببین که تو کار وحشتناکی مرتکب شده‌ای*، پارت، ۲۴۴) در *تفسیر* خود (ص ۳۱۸) اشاره می‌کند که برداشت او مطمئن نیست. ولی از بافت متن چنین برمی‌آید که این واژه از ریشه سریانی-آرامی ܡܪܪ ܐܡܪ (معنی اصلی) «*تلخ بودن*»، (برای افراد) «*احساس درد کردن*»، (غیرشخصی) «*درد داشتن*» ←

← گرفته شده است (نک: بروکلمان، *فرهنگ سریانی*، ۴۰۰ ب: ۱) acerbus fuit؛ ۲. ܡܪܬ (ܠܗ) ܠܝ [lī (lāh) meraṯ] dolui). طبق شکل، واژه «**امرا**» یک اسم تفضیل (شکل افزایشی یا تشدید صفت) ناشناخته عربی است و بنا براین باید «amarr^{a}» (و نه imra^{n}) به معنی «**ممرا**» (mumirra^{n}) (*بی اندازه تلخ* = *شدیدا برآشفته*، *خشمگین*) خوانده شود. یک اسم تفضیل هم‌آوا، «**امر**» (amarr^{u}) در سوره ۵۴:۴۶ آمده که روز قیامت به عنوان [چیزی] «*بسیار دردآور*» نامیده می‌شود (فقط توسط بلاشر، ۵۶۶، متناسب با «très amère» ترجمه شده است). *تساروس* (جلد ۲، ۲۲۰۰) در زیر ܐܡܪ .Aph (amar) و ܡܪܡܪ .Palp (marmar) یک سلسله معادل‌های عربی مجازی را می‌آورد: **أسخط**، **أغاظ**، **کدر**، **آلم**، **مرمر** و غیره. در عبارت اصطلاحی «**ما أمر فلان وما أحلی**»، *لسان* (جلد ۵، ۱۶۷ ب) «**أمر**» (amarra) را از لحاظ فعلی توضیح می‌دهد (*آنچه او گفت نه تلخ بود و نه شیرین*). در ضمن *لسان* در اینجا نیز نتوانسته ریشه «**مر**» (marra) («*تلخ بودن*» به عبارتی «*احساس درد کردن*») را که از سریانی-آرامی برگرفته شده از ریشه عربی «**مر**» (marra) (از *[کنار]* *چیزی گذشتن / عبور کردن*) که با آن دارای اشتراکی لفظی است تشخیص بدهد. مرتبط با همین قرآن در سوره ۷:۱۸۹ یک نمونه با اصطلاح «مرت» (marrat) درباره آغاز آبستنی یک زن ارایه می‌دهد: «**فلما تغشاها حملت حملا خفیفا فمرت به**» (پارت، ۱۴۰ به بعد) «*هنگامی که با آن زن همبستر شد، او بسادگی آبستن شد. این وضعیت برای او [زن] مدتی طول کشید*» بلاشر (۱۹۹) ترجمه کرده: «... lle porta [d'abord] un fardeau léger et alla sans peine» و بل (جلد ۱، ۱۵۶ به بعد): «... she bore a light burden and passed on with it»؛ بدین ترتیب مترجمان ما طبق *لسان* و به پیروی از *طبری* (جلد ۵، ۱۶۵ ب) معنی اصطلاح «**مرت**» (marrat) را اینگونه ترجمه کرده‌اند: «*[زن] او را [مرد را] (در این وضعیت سبکی) برای مدتی حمل کرد بدون این که او [مرد] بر زن سنگینی کند.*» در اینجا کافی است که (مجهول) murrat را در راستای معنی «**تمرمرت**» (tamarmarat) بخوانیم تا به معنی ܡܪܬ (ܠܗ) ܒܗ merat̠ (lāh) beh = **مرت به** (murrat bihi) یعنی «او [زن] بخاطر او [مرد] فشارهایی داشت» برسیم. به عبارتی در اینجا درست عکس آن منظور است، یعنی *دردها / فشارها در آغاز آبستنی*. برای نوع نگارش «**امرا**» خوانش نادرست و پنداشتی (imra^{n}) علت نادرستی معنی آن است که در اینجا می‌تواند اصطلاح هم‌آوا در سوره ۵۴:۴۶ به خواش amarr^{a} را تداعی کند. توضیح محتمل برای آن می‌تواند این باشد که خوانندگان عرب بخاطر پایانه «الف» / ā سردرگم شده و نتوانستند بفهمند که واژه «**امرا**» اسم تفضیل صفت آشنای «**مر**» (murr) است، زیرا طبق قواعد دستور عربی متأخر اسم تفضیل به عنوان غیرمنصرف (diptotisch) اعتبار دارد و به همین دلیل هم در حالت مفعولی در پایان، «الف» / ā نمی‌گیرد. آنها ظاهراً به این فکر نرسیدند که این آخری به دلیل قافیه قابل توجیه است. به همین دلیل احتمالاً این نکته آنها را به اینجا کشاند که بهتر است یک اصطلاح در عربی با این واکه‌گذاری که وجود ندارند بسازند تا این که بگویند این یک خطای دستوری در قرآن است. این که *طبری* (جلد ۱۵، ۲۸۴) در اینجا به کاربرد زبانی «عربها» تکیه می‌کند و به یک بیت از راجز (al-Rāǧiz) استناد می‌کند به این معنی نیست که اصطلاح «**إمرا**» (imrā) نه فقط در آنجا ←

← نادرست خوانده و در همین شکل، خوانش نادرست هم مورد استفاده قرار گرفته شده است. این توضیح که «**الإمر**» (al-imr) یک شکل اسمی از «**أمروا**» (ummirū) است که طبق «**بعض أهل العم بكلام العرب**» (برخی اشخاص کاردان در کاربرد زبان عربی) درباره انسان‌ها می‌گویند، **إذا كثروا واشتد أمرهم** «*وقتی آنها* چیره و قوی *شوند*» دقیقاً نشان می‌دهد (از برداشت مبهم که بگذریم) که این اصلاً رابطه‌ای با متن قرآنی ما ندارد. مابقی توضیحات، مانند «**لقد جئت شيئاعظيما، وفعلت فعلا منكرا**» «تو خطایی بس هولناک مرتکب شده‌ای و یک عمل زشت انجام داده‌ای» و همچنین «**نكرا**» (nukra^{n}) (سوره ۱۸:۷۴ **جئت شيا نكرا** ğiʾta šayʾa^{n} nukrā > سریانی-آرامی ܢܘܟܪܝܐ nukrāyā «*توکاری ننگین/نکوهیده مرتکب شده‌ای*») به معنی پنداشته‌شده نزدیک‌تر است. با این وجود، شگفت‌انگیز اینجاست که مفسران عرب تاکنون هنوز به کیفیت رسماً متداول اسم تفضیل واژه «**أمر**» (amarr) مثلاً در عبارت «**ذاق الأمر**» (ḏāqa l-amarr) (*او چیزی بس سخت/تلخ را تجربه کرده است*) که اکثرا در شکل افزایشی مثنا «**الأمرين**» (al-amarrayn) (*سختی مضاعف*، نک: برای نمونه در زیر «امر» ʾamarr) آمده‌اند پی نبرده‌اند. بدین ترتیب اصطلاح «**امرا**» (amarrā) با اسم تفضیل عربی و مضمون معنایی سریانی-آرامی (خشمگین، *برآشفته*) یک نمونه بارز برای ترکیب مضمونی و نوع نگارش دو جزء زبانی می‌دهد. در حاشیه لازم به یادآوری است که استفاده قرآن از «**جئت شيئا**» (ğiʾta šayʾa^{n}) (مانند «**أتى**» / ܐܬܐ با و بدون ب / بِ، برای نمونه در سوره ۴:۱۵ و ۲۵؛ ۶۰:۱۲؛ ۶۵:۱) در معنی «*مرتکب شدن*» آشکارا به سریانی-آرامی ܐܬܐ ܠ (eṯā l) برمی‌گردد (نک: *فرهنگ منا*، ۴۵: ܐܬܐ ܠܚܛܗܐ (eṯā la-ḥṭāhā) (تحت‌اللفظی: به گناه رسیدن): **ارتكب خطيه** (irtakaba ḫaṭīya^{tan}) «*گناهی مرتکب شدن*». همچنین در سوره مریم ۱۹:۲۷: **لقد جئت شيا فريا** (la-qad ğiʾti šayʾa^{n} farīyā) «*تو [واقعاً] کار زننده‌ای مرتکب شده‌ای*» (به نظر پارت، *تفسیر*، ۳۲۴، معنی – «*چیزی باورنکردنی*» دارد، ترجمه، ۲۴۹ — قابل بحث است). نوع نگارش عربی «**فريا**» (farīyā) از این رو منطبق است با سریانی-آرامی ܦܪܝܐ (paryā یا pāryā)، بسته به این دارد که آیا در اینجا یک وجه مفعولی یا وجه معلوم از ریشه ܦܪܝ (prī) یا ܦܪܐ (prā) خوانده شود (حتا اگر شکل افزایشی [شدت‌بخشی] parrāyā قابل حذف نباشد). با توجه به معنی‌ای که *فرهنگ منا*، ۶۰۵ الف، در زیر ܦܪܐ (prā) می‌دهد و در اینجا نزدیک‌ترین معنی عربی است (۲): **بعج** (baʿağa)، **شق** (šaqqa) (*دریدن، پاره کردن*) به نظر می‌آید که خوانش ܦܪܝܐ (pāryā) در معنی مجازی خود «*(دل) خراش*» منطقی‌ترین معنی باشد. با اتکا به این معنی به نظر می‌آید فعل مضاعف ܦܪ (par) — که *فرهنگ منا*، ۶۰۴ ب، در زیر ܦܪܦܪ *Palpel* (parpar) یک سری معانی می‌آورد (۶): **سلب قلبه من شدة الوجع** (suliba qalbuhu min šiddat^{i} l-wağaʿ) (*دلش از شدت درد فنا شد، پاره شد*)، (۸): **عذب** (ʿaḏḏaba)، **مزق** (mazzaqa) (*آزار دادن، پاره کردن*) – شکلی متنوع از ریشه ܦܪܝ (prī) و ܦܪܐ (prā) را بیان می‌کند. به عنوان گونه چهارم می‌توان واج‌های انسدادی ܘ / *W* و ܦܪ (pār) را نام برد که *فرهنگ منا* (۵۸۰) معانی آنها را این چنین آورده است: ۱) **غلا. فار** (fāraṭ ġalā) (*پختن، بیش از حد پختن/سررفتن*)؛ ۲) **إغتاظ. غضب** (ġaḍibaṭ iġtāẓā) (*برآشفتن، خشمگین شدن*)؛ ←

اول شوکه‌آور بود تشریح می‌کند: قایق متعلق به قایق‌داران فقیر است و شاهی که در این منطقه با زور هر کشتی‌ای را صاحب می‌شود در تعقیب آن بوده. به همین علت، موسا توضیح می‌دهد: **اردت ان اعیبها** (*arattu an <u>aʿībahā</u>*) «*می‌خواستم به آن صدمه بزنم*» (طبق خوانش تاکنونی). اصطلاح عربی بازیرخط تأکید شده توسط مترجمان ما، بدون آن که توضیح *طبری* را مورد شک قرار دهند، این چنین فهمیده شده است:

(پارت، ۲۴۵): «... می‌خواستم به آن آسیب برسانم ...»

(Blachère, 326): „… j’ai voulu l’<u>endommager</u>…“.
(Bell, I, 281,78): „… I wished to <u>damage</u> it…“.

مکارم شیرازی: ... و من خواستم آن را معیوب کنم ...

طبری (جلد ۱۶، ۱ به بعد) به مجاهد استناد می‌کند که او این اصطلاح را با فعلی که در آیه ۷۱ آمده یعنی «**خرق**» (*ḫaraqa*) (در معنای کلی): «*توسط یک ترک / پارگی آسیب رساندن*» توضیح می‌دهد. در برابر این پرسش تشکیک‌آمیز که آخر این چه سودی داشته است؛ چون در قرآن سخن از شاهی است که «<u>هر</u>» کشتی‌ای را، چه آسیب‌دیده و چه سالم، به تصاحب خود در می‌آورد پاسخ داده می‌شود: آن شاه فقط هر کشتی «*آسیب‌ندیده / سالم*» را به تصاحب خود در می‌آورد (**کل سفینه صحیحه**) آنگونه که برخی از خوانش‌ها تأیید کرده‌اند.

ظاهراً در اینجا *طبری* به خوانش *ابن مسعود* تکیه می‌کند: **وکان وراءهم ملک یأخذ کل سفینه صالحه غصبا**. همین را بلاشر خیلی راحت و بدون نقد می‌پذیرد و ترجمه‌اش را بر آن بنا می‌کند: «... un roi qui, derrière eux, s’arrogeait tout <u>bon</u>

→ ۳) **إشمأز. نفر** (nafaraṭ išmaʾazza) (*احساس چندش، نفرت کردن*). تا آنجا که به بافت متن برمی‌گردد، بخوبی می‌توان تصور کرد که ریشه آخر مد نظر قرآن است، ولی به دلیل قافیه فعل ناقص [tertiae]، ālap̄ ܐ را بکار می‌برد. به نظر می‌رسد که آخرین معنی («*خشمگین‌کننده، چندش‌آور، مشمئزکننده*») برای اصطلاحات نامبرده «**امرا**» (amarrā) (*عصبانی کننده، خشمگین‌کننده*) و **نکرا** (nukrā) (*شگفت‌آور، چندش‌آور*) مناسب‌ترین معانی باشند. اصطلاح سوره ۱۹:۲۷ **لقد جئت شیا فریا** (la-qad ǧiʾti šayʾa^{n} farīyā) (= سریانی-آرامی ܐܬܝܬܝ ܠܡܕܡ ܦܪܝܐ eṯayt(ī) l-meddem pāryā /parrāyā) منطبق با صفت مفعولی سریانی-آرامی ܦܪܝܐ (pāryā یا parrāyā) می‌تواند این معنی را بدهد: «*تو واقعاً یک کار مشمئزکننده مرتکب شده‌ای!*».

vaisseau, comme priș». این کـه ایـن افـزوده پرسش‌برانگیز در واقع بـرای خـوانش کژفهمیده «**اعیبها**» (*aʿībahā*) بوجود آمده است، در پایین نشان داده می‌شود.

توضـیحی کـه *طبـری* بـرای عبـارت **فـأردت أن أعيبهـا** (*می‌خواسـتم آن را «آسـیب رسانم»*) ارایه می‌دهد ایـن چنـین است: **فأبان بـذلک أنـه إنما عابها** (*بـدین ترتیـب روشـن کـرد کـه او آن را نیـز «عیـب‌دار» کـرده اسـت*). ایـن نشـانگر استفاده متعـدی از بـن «**عـاب**» (*ʿāba*) است که در عربی اصلاً معمول نیست. این که فرهنگ‌نامه‌های عربی به دلیـل تفسیر نادرست این فقره قرآن در کنـار کـاربرد معمـولی فعـل لازم بـه‌غلط نیـز شـکل متعـدی (*عیب‌دارکردن*) آن را عرضـه کـرده باشـند،[۲۴۹] تعیین‌کننـده نیسـت. ایـن هـم یکـی از آن اصطلاحات قرآنی است کـه بـه دلیـل بدفهمی و تحریـف معنـا وارد فرهنگ‌نگـاری عربـی شده است.

ولی این کژفهمی واقعاً از اینجا ناشی می‌شود که خوانش قرآنی «**اعیبها**» (*aʿībahā*) در کـارکرد یـک فعـل متعـدی از ریشـه «**عـاب**» (*ʿāba*)، از منظـرزبـان عربـی، هـیچ شـکی باقی نمی‌گذارد. ولی اگربن‌هـای سـببی سریانی–آرامـی ܥܝܒ (*ʿayyeḇ*) و ܐܥܝܒ (*aʿīḇ*) را در نظـر بگیـریم، آنگـاه مشـخص می‌شـود کـه منظـور از خـوانش «**اعیبهـا**» (*aʿībahā*) چیـزی بجـز واژه سـریانی–آرامـی ܐܥܝܒܗ (*aʿīḇāh*) نیسـت (ܨܒܝܬ ܕܐܥܝܒܗ/ *ṣḇīṯ d-aʿīḇāh*: «*می‌خواستم آن را مخفی کـنم*»). *فرهنـگ منـا* (۵۳۱ ب) در زیـر هـر دو بـن سـببی تعـدادی معادل‌هـای عربـی مـی‌آورد، از جملـه: **واری. غیـب** (*ġayyaba wārā*) (*محـو کردن، نامرئی کردن*). به عبارتی در این جا فقط یک نقطه روی «ع» نیاز داشـت تـا خـوانش درسـت عربـی در بـاب دوم سـببی یعنـی «**أغیبهـا**» (*uġayyibahā*) بدسـت آیـد. اگـر آن را ایـن چنـین بخـوانیم: **فـاردت ان اغیبهـا** (*fa-arattu an uġayyibahā*) تـازه آنگـاه ایـن بخش آیه معنـی واقعـی خـود را بدسـت مـی‌آورد: «*...ایـن طـور می‌خواسـتم آن را (قـایق را) نامرئی کـنم = استتارکـنم*». از ایـن رو، ایـن تعبیـر کـه موسـا می‌خواسـت قـایق را «*عیب‌دار کنـد یا آسـیب برسـاند*» نـه تنهـا از لحـاظ زبـانی و دسـتوری بلکـه از لحـاظ مضـمونی نیـز نادرست است.

---

۲۴۹. نـک: بـرای نمونـه بـه هـانس ور، *واژه‌نامـه عربـی*، در زیـر (**عیـب**) **عـاب** (ʿāba). اطلاعـات روشنگرانه درباره کاربرد متعدی فقط از بن دوم «**عیب**» (ʿayyaba) (*ایراد گرفتن، به دلیل نقص ایراد گرفتن* و غیره) را در گویش‌های عربی امروز، به ویژه در خاور نزدیک، می‌توان یافت.

البتـه در اینجـا ایـن انتقـاد و سـرزنش ایـراد می‌شـود کـه موسـا چگونـه یـا تـا چـه انـدازه می‌خواسـت قـایق را نـامرئی یـا اسـتتار کنـد زیـرا ایـن عملـش می‌توانسـت بـه غـرق شـدن سرنشـینان آن منجـر گـردد. ایـن کـه موسـا می‌خواسـت قـایق را اسـتتار کنـد معلـوم اسـت، چون می‌خواست آن را از دید کشتی‌های گشتی شاه پنهان نگه دارد. زیرا درباره ایـن شـاه گفته می‌شد که او «هر» کشتی را به غنیمت می‌گرفت. ولی اگر به غنیمت گرفتـه می‌شـد، دیگـر کـار از کـار گذشـته بـود و دیگـر نمی‌شـد بـه قـایق «آسـیب وارد کـرد». از عصـبانیت همـراهش می‌تـوان نتیجـه گرفـت کـه موسـا می‌خواسـت فقـط قسـماً قـایق را غـرق کنـد تـا کشتی‌های گشتی شاه از دور آن را تشخیص ندهند. در ضـمن، ایـن کـه قـایق تمامـا غـرق نشـده بـود از فرجام آن آشکار می‌شـود؛ زیـرا موسـا ایـن توضـیح را تـازه زمـانی بـه همـراهش می‌دهد که توانست از معرکه جان سالم بدر ببرد.

در اینجا لازم است به نکتـه دیگری در ایـن آیه اشـاره کـرد. در ایـن آیـه عطـف بـه شـاه از اصطلاح «**غصبا**» (*ġaṣba*^{n}) *(بزور)* استفاده شده است و آمده که او [شاه] بر هر کشـتی «*بزور چیره می‌شد*». آشکارا ریشه عربی «**غصب**» (*ġaṣaba*) (*مجبـور کـردن*) و خـوانش معادل آن در قرآن فقط در این جا آمده است. مبنای همه نگارش‌های دیگـر آن (با پسـوند شخصـی) ریشـه‌های «**غضـب**» (*ġaḍiba*) (*خشـمگین کـردن*) و «**عصـی**» (*ʿaṣā*) (< سـریانی–آرامـی ܥܨܐ *ʿṣā*) (*سـرکش یا متمـرد بـودن*) اسـت. اگـر مـا بـه معـانی دیگـر فعـل سریانی–آرامی ܥܨܐ (*ʿṣā*) نگاه کنـیم، در کنـار آن معـانی افعـال متعـدی «*مجبـور کـردن، شکسـت دادن*» نیـز بدسـت می‌آیـد، آنگونـه کـه *فرهنـگ منـا* (۵۵۷ ب) در زیـر (۲) معـانی عربـی آن را برمی‌شـمرد: **غلـب، قهـر، قسـر، اجبـر، الـزم** (*alzama, ağbara, qasara, qahara, ġalaba*). *تسـاروس* (جلد دو، ۲۹۵۲) نیز اصطلاحات معادل و عربـی دیگـری را از فرهنگ‌نگاران سریانی شرقی نقل می‌کند، البته به جز «**غصـب**» (*ġaṣaba*). ایـن، مـا را بـه ایـن نتیجـه می‌رسـاند کـه نـوع نگـارش «**غصـبا**» نـه *ġaṣba*^{n} بلکـه –مطـابق اصـطلاح سریانی–آرامی– **عصیا** / *aṣya*^{n} باید خواند؛ اگرچه این هم در نهایـت چیـزی در معنـی آیـه تغییـر نمی‌دهـد. در مقابـل، فنواژه‌هـای عربـی کـه فرهنگ‌نویسـان سـریانی شـرقی گـواهی می‌کننـد ایـن را تـداعی می‌کنـد کـه خـوانش *ġaṣba*^{n} یـک شـکل جدیدتر و در عربـی مـدرن معمـول‌تراسـت، ولـی از لحـاظ ریشه‌شـناختی از ریشـه «**عصـب**» (*aṣaba*) > سـریانی–آرامی ܥܨܒ (*ʿṣab*) (*پیچاندن، بستن، دور چیزی بستن*) پدید آمده است. افـزون بـر ایـن، ریشه «**عصا**» (*aṣā*) در مورد زیر نیز نادرست خوانده شده است:

سوره ۲۱:۸۷

یک نوع نگارش دیگر که بر مبنای ریشه سریانی-آرامی **ܥܨܐ** (*ʿṣā*) قرار دارد و به همان اندازه نادرست خوانده شده در سوره ۲۱:۸۷ آمده است: **وذا النون اذ ذهب مغضبا** (*wa-ḏā n-nūn iḏ ḏahaba muġāḍibaⁿ*). مترجمان ما اصطلاح تأکیدشده بالا را این گونه ترجمه کرده‌اند:

(پارت، ۲۶۸): «و او با ماهی [یعنی یونس]، (آنزمان) هنگامی که خشمگینانه برفت ...»

(Blachère, 354): „Et [*fais mention de*] l'Homme au Poisson quand il s'en fut *courroucé*…".

(Bell, I, 311): „And him of the fish – when he went off *at cross purposes*…".

مکارم شیرازی: « و ذاالنون [= یونس] را (به یاد آور) در آن هنگام که خشمگین (از میان قوم خود) رفت ...

این که یونس نه «خشمگین» بلکه در «سرکشی» علیه فرمان یهوه از معرکه دور شد، تشخیص درست بل است. ولی بل این تشخیص را با توجه به انجیل (یونس ۱:۳) و نه با اتکا به خوانش نادرست از واژه عربی **مغضبا** (*muġāḍibaⁿ*) (خشمگین) بدست آورده است. به نظر می‌آید که بل همان اندازه با موضوع ناآشناست که *طبری* (جلد هفده، از ۷۶ به بعد) و تعبیری که از آن داده است. طبق تعبیر *طبری*، یونس نه از خدا بلکه از مردم خودش خشمگین بود، چون در خور یک پیامبر نیست که از سرور خود عصبانی شود. البته بل می‌توانست تردید بجای خود را از طریق خوانش سریانی-آرامی مناسب **ܡܥܣܝܐ** (*m-ʿaṣyā*) اثبات کند که عربی آن «**معاصیا**» (*muʿāṣiyaⁿ*) است و «*سرکشی، مخالفت، نافرمانی*» معنی می‌دهد.

همین نمونه نسبتاً ساده بخوبی موانع درونی قرآن‌پژوهان غربی را نشان می‌دهد که قادر نیستند خوانش قرآن ترازمند (رسمی) را مورد تردید قرار بدهند چه برسد به این که آن را تصحیح کنند. حتا اگر آنها گهگاهی بنا بر سنجش‌های واقعی مجبور شوند یک اصطلاح قرآنی را طوری تعبیر کنند که با معنی عربی واقعی آن متفاوت است بیشتر جنبه استثنایی دارد.

برای ظرافت معنایی یک اصطلاح در کاربرد عمومی زبانی لازم است نمونه زیر یادآوری شود:

سوره ۱۲:۱۵

و اجمعوا ان یجعلوه فی غیبت الجب

در ارتباط با اصطلاح عربی «**جعل**» (*ǧaʿala*) (در اینجا: *انجام دادن، گذاشتن*) به اصطلاح «*آب‌انبار/ چاه*» که یوسف توسط برادرانش در ته آن «*گذاشته*» (پارت) شد بازمی‌گردیم. با اتکا به همین واژه به جستجوی *ظرایف* پیرامون آن می‌پردازیم. این اصطلاح را باید همچنین از طریق فرهنگ‌نامه سریانی-آرامی مورد کاوش قرار داد. فرض کنیم که یکی از امکانات معادلی این اصطلاح، از جمله، واژه سریانی-آرامی **ܣܡ** (*sām*) باشد که *فرهنگ منا* (۴۸۳ ب) برای آن معانی عربی اصلی زیر را ارایه می‌دهد: **جعل** (*ǧaʿala*) (*انجام دادن، گذاشتن*)، **وضع** (*waḍaʿa*) (*قرار دادن، در چیزی گذاشتن*)، و در زیر (۱۱): **قبر** (*qabara*)، **دفن** (*dafana*) (*قبر کردن، به خاک سپردن*)، که در واقع یعنی «*در قبر گذاشتن، قرار دادن*» منظور است.(۲۵۰)

با توجه به گزارش انجیل که برادران یوسف متفق‌القول بودند یوسف را بکشند به نظر منطقی‌تر می‌رسد که این معنی را برای آب‌انبار/ چاهی که یوسف را (مانند یک قبر)(۲۵۱) در آن «گذاشتند» یا «قرار دادند» تعمیم بدهیم.

سرآخر می‌باید از اصطلاح «**أمرهم**» (*amrihim*) (طبق درک عربی «*کار/ مورد*»*شان*) در این بافت یک معنی ژرف‌تر و پرمحتواتر از آنچه که پارت بیان داشته انتظار برود. بلاشر با واژه «*méfait*» (*جنایت/ نابکاری*) البته خیلی به معنی اصلی نزدیک می‌شود که البته بدون استدلال دقیق‌تر باقی می‌ماند. اگرچه در حال حاضر بن اصلی «**أمر**» (*amara*) در زبان عربی امروزی به معنی «*فرمان دادن*» محدود می‌شود، ولی شکل اسمی آن یعنی «**أمر**» (*amr*) هم به معنی «*فرمان*» و مشتق‌های مربوطه است و هم به

---

۲۵۰. همچنین *تساروس*، جلد ۲، در زیر ۱): terrae mandavit cadaver, sepelivit.

۲۵۱. اگر دیگر معانی ܓܘܒܐ (gubbā) را در نظر بگیریم متوجه می‌شویم که این مقایسه پا در هوا نیست. *فرهنگ منا* (۸۷ الف) معادل عربی آن اینگونه ارایه می‌دهد: (۲) **قبر** (qabr) (*مزار*)، (۳) **سجن تحت الأرض** (siǧn taḥt al-arḍ) (*سیاهچال، دخمه*). گواه‌های معادل را *تساروس*، جلد ۱، ۶۷۰ می‌آورد.

معنـی «*کـار، مـورد*» می‌توانـد باشـد. در همـین راسـتا، بن‌هـای فعلـی دیگـر ماننـد «**تـآمر**» (*taʾāmara*) [صـیغه ششـم] در معنـی «*با هـم [دسیسـه‌گرانه] توافـق کـردن*» یـادآور ریشـه آرامی واژه אמר یا سریانی-آرامی ܐܡܪ (*emar*) «*گفتن، حرف زدن*» است.

ایـن کـه قـرآن بـا حالـت اسـمی «**أمـر**» (*amr*) نـه فقـط «*فرمـان*» و «*کـار، مـورد*» بلکـه همچنین «*دسیسه، توطئه*» را می‌خواهد برساند یعنی به آن معنی که ما امروزه در شکل اسمی «**مؤامره**» (*muʾāmara*) در عربی امروز می‌بینیم، توسط جمله زیر از آیه ۱۰۲ [سوره یوسف] مورد تأیید قرار می‌گیرد: **وما کنت لدیهم اذ اجمعوا امرهم و هم یمکرون**. پارت (ص ۱۹۹) قسـماً معنـی آن را درسـت حـدس زده اسـت: «و تـو نـزد آنهـا (یعنـی بـرادران یوسف) نبودی هنگامی که آنها توافق و دسیسه کردند» ولی معنی دقیق آن این چنین می‌شود: «زیرا تو در آنجا (تحت‌الفظی: نزد آنها) نبودی زمانی که آنها روی *دسیسه‌شان به اجماع* رسیدند (**اجمعوا امرهم**) و موذیانه رفتار می‌کردند (**و هم یمکرون**)». تا اینجا «**أمر**» (*amr*) در معنـی «**مؤامره**» (*muʾāmara*) (*توطئـه، دسیسـه*) عمـل می‌کنـد و معـادل واژه سـریانی-آرامـی ܡܠܬܐ (*melltā*) اسـت کـه *تسـاروس* (جلـد دو، ۲۱۱۱) از جملـه بـا معنـی «*conspiratio*»، «*همدستی، توطئه*» آن را تأیید می‌کند.

برای درک درست معانی مفاهیم قرآن ماننـد «**أمر**» (*amr*) (عربـی: *فرمان، مورد/کار*)، «**کلمه**» (*kalima*) (*واژه*) و حتـا «**قـول**» (*qawl*) (*سـخن گفتـن* یا محتـوای آن: *سـخن*) لازم است کـه مضمـون معناشـناختـی گونـاگون معـادل‌هـای سریانی-آرامی ܡܐܡܪܐ (*memrā*) (مصدر و حالت اسمی از ریشه فعلی ܐܡܪ *emar*، «*گفتن، حرف زدن*»)، ܡܠܬܐ (*melltā*) (معنی اصلی: واژه، اسم ریشـه ܡܠܠ *mallel* «*حرف زدن*») و ܩܠܐ (*qālā*) (*صدا، سخن*) نیز مورد توجه قرار گیرند.

شـگفت‌انگیز اسـت کـه هـر سـه متـرجم ارتبـاط مسـتقیم ایـن آیـه را بـا آیـه ۱۵ متوجـه نشـدند، اگرچـه آیـه ۱۰۲ بـا «**اجمعـوا امرهـم**» (*ağmaʿū amrahum*) (*آنهـا مشـترکاً تصـمیم گرفتنـد، آنهـا بـر سـر توطئـه خـود بـه توافـق رسـیدند*) دقیقـاً از همـان اصـطلاحاتی بهـره‌منـد می‌شود که در آیه ۱۵ مورد استفاده قرار گرفتـه اسـت. از ایـن رو، مـی‌تـوان نتیجـه‌گیـری کـرد که اصطلاح «**لتنبئنهم بامرهم هذا**» را اینگونه باید ترجمه کرد: «*تو این توطئه‌شان را به آنها اعلام خواهی کرد*».

جمله پیرویی که با «و» آغاز می‌شود

سوره ۲:۲۵۹

بـه اسـتثنای ایـن ویژگـی نحـوی [جملـه‌شـناختی]، ایـن بخـش از آیـه یـک سلسـله اصطلاحات جالـب واژگانی عرضـه مـی‌کنـد کـه *طبری* و مترجمـان ما بدون نقد و ایراد از کنار آنها می‌گذرند. لازم است که در اینجا آنها از نو مورد کنـدوکاو قرار گیرنـد. مضمـون آیـه به انسانی برمی‌گردد که به رستاخیز باور ندارد. برای اثبـات وجـود رسـتاخیز، خـدا مرگش را فـراهم می‌کنـد. پس از گذشـت سـد سـال، خـدا دوبـاره او را از مـرگ بیـدار می‌کنـد و از او می‌پرسد که فکر می‌کند چه مدت او مرده بوده.

آن شخص پاسخ می‌دهد: «*یک روز یا شاید خیلی کمتر از یک روز*». خدا به او پاسـخ می‌دهد: «*سد سال تمام تو مرده بودی*» و ادامه می‌دهد:

فانظر الی طعامک و شرابک لم یتسنه و انظر الی حمارک

و لنجعلک ایه للناس و انظر الی العظام کیف ننشزها ثم نکسوها لحما

این بخش از آیه را مترجمان ما اینگونه ترجمه کرده‌اند:

(پارت، ۳۸): «به خوراک و نوشیدنی‌ات نگاه کن (کـه تـو پیش از مرگـت نـزد خـود داشـتی)! آنهـا (علیـرغم گذشـت سـد سـال) فاسـد نشـدند [ملاحظـه: کهنـه (و خـراب) نشـده‌اند]. و بـه درازگوشـت بنگـر! (آن هـم تغییـری نکـرده اسـت). همچنـین (مـا از ایـن معجزه برخورداریم) (به همـین دلیـل) تـو را بـه نشانه‌ای برای انسانها تبدیل می‌کنیم. بنگر به اسـتخوانها (اسـتخوانهای ایـن شـهر متـروک؟) کـه چگونـه مـا آنهـا را فراهمشـان مـی‌کنیم و روی آنهـا را بـا گوشت می‌پوشانیم!»

(Blachère, 70): „Regarde ta nourriture et ta boisson! Elles ne sont point gâtées. Regarde ton âne! Nous allons faire certes de toi un signe pour les hommes. Regarde ces ossements comment Nous les ressuscitons et les revêtons de chair!“

(Bell, I, 38, 261): „look at thy food and drink; it has not become stale; and look at thy ass – in order that We may make thee a sign to the people – and look at the bones how we shall make them stand up and clothe them with flesh.“

مکارم شیرازی: یا همانند کسی که از کنار یک آبادی (ویران شده) عبور کرد، در حالی که دیوارهای آن، به روی سقفها فرو ریخته بود، (و اجساد و استخوانهای اهل آن، در هر سو پراکنده بود؛ او با خود) گفت: «چگونه خدا اینها را پس از مرگ، زنده می‌کند؟!» (در این هنگام،) خدا او را یکصد سال میراند؛ سپس زنده کرد؛ و به او گفت: «چه‌قدر درنگ کردی؟» گفت: «یک روز؛ یا بخشی از یک روز.» فرمود: «نه، بلکه یکصد سال درنگ کردی! نگاه کن به غذا و نوشیدنی خود (که همراه داشتی، با گذشت سالها) هیچ‌گونه تغییر نیافته است! (خدایی که یک چنین مواد فاسدشدنی را در طول این مدت، حفظ کرده، بر همه چیز قادر است!) ولی به الاغ خود نگاه کن (که چگونه از هم متلاشی شده! این زنده شدن تو پس از مرگ، هم برای اطمینان خاطر توست، و هم) برای اینکه تو را نشانه‌ای برای مردم (در مورد معاد) قرار دهیم. (اکنون) به استخوانهای مرکب سواری خود نگاه کن که چگونه آنها را برداشته، به هم پیوند می‌دهیم، و گوشت بر آن می‌پوشانیم!» هنگامی که (این حقایق) بر او آشکار شد، گفت: «می‌دانم خدا بر هر کاری توانا است.»

این بخش آیه را، که هم از لحاظ واژگانی و هم جمله‌شناختی نادرست فهمیده شده، در زیر دقیق‌تر مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱. واژه عربی «**طعام**» (*ṭaʿām*) (*غذا، خوراکی*) از لحاظ ریشه‌شناختی با واژه سریانی-آرامی ܛܥܡܐ (*ṭaʿmā* | *ṭʿāmā*) یکسان است. معنی اصلی ریشه فعلی معادل آن ܛܥܡ (*ṭʿem*)(*خوردن، چشیدن*) در عربی امروز (در بن فعلی اول) دیگر مورد استفاده نیست، ولی در قرآن در معنی نخستش (*خوردن*) چهار بار (۵:۹۳، ۶:۱۳۸، ۶:۱۴۵، ۳۳:۵۳) و در معنی آخرش (*چشیدن* [از آب]) یک بار (۲:۲۴۹) ثبت شده است.

این که خدا توجه آن انسانی را که در روز رستاخیر دوباره زنده کرده ابتدا به «*غذا*» و «*نوشیدنی*» فاسد نشده‌اش معطوف می‌کند، اصلاً هیچ منطقی ندارد حتا اگر بلاشر برای تأیید آن به یک داستان مشابه متشبث شده باشد. باید توجه کرد که یک فرق اساسی میان عبدالملک در افسانه ذکرشده توسط بلاشر و داستان قرآن وجود دارد. زیرا در این داستان، عبدالملک از خواب بیدار می‌شود ولی انسان ذکرشده در قرآن دوباره پس از سد سال زنده می‌شود.

ظاهراً همین وضعیت ویژه باعث شده که درک ارتباط «*غذا*» و «*نوشیدنی*» و همچنین «*درازگوش*» دشوار شود. حالا در اینجا مفاهیم پایه‌ای مانند غذا، نوشیدنی و درازگوش از نظر زبان عربی آنچنان مشخص هستند که راهی برای تعابیر دیگر نمی‌گذارند و درست همین باعث شده که مترجمان ما اصلاً هیچ شکی نسبت به آن نکنند. با این وجود لازم است که خوانش سریانی-آرامی آن نیز انجام شود تا به یک معنی منطقی رسید.

در واقع واژه سریانی-آرامی ܛܥܡܐ (*ṭaʿmā*) طبق *تساروس* (جلد یک، ۱۴۹۷) به معنی **ܗܘܢܐ** (*فهم*)[۲۵۲] نیز است. ولی شکل ܛܥܡܬܐ (*ṭʿamṯā*) در اینجا نزدیک‌تر است که *تساروس* (جلد یک، ۱۴۹۷) برای آن معنی ۳) ***qualitas*** (*کیفیت*)، و *فرهنگ منا معانی* (۲۹۱ الف)(۷) **حال. امر. شأن، خاصه** (*کیفیت، مورد، وضعیت، ویژگی*) را ارایه می‌دهد.

۲. معنی آخر به عنوان معادل، با اصطلاح بعدی یعنی «**شرابک**» (*šarābika*) جور درمی‌آید که سریانی-آرامی آن ܫܪܒܐ (*šarbā*) بدون «الف» ثانونی درج شده است و طبق *تساروس* (جلد دوم، ۴۳۲۲) معانی زیر را دارد: ۱) ***res, negotium, causa, quod attinet ad*** (*وضع، شرایط، رابطه، مربوط به کسی*). *فرهنگ منا* (۸۱۹ الف) برای ܫܪܒܐ (*šarbā*) در زیر شماره ۳ معادل‌های عربی همانندی مانند بالا می‌دهد: **امر. شأن**. (*مورد، کیفیت* [مرتبط با کسی]).

۳. این که در ارتباط با این دو معادل قضیه بر سر یک مفهوم معین است، فعل بعدی «**لم یتسنه**» (*lam yatasanna*) که در حالت *مفرد* قرار دارد آن را تأیید می‌کند. این که این فعل به واژه سریانی-آرامی ܫܢܐ (*šnā*)، ܐܫܬܢܝ (*eštnī*) (*دگرگون شدن، تغییر کردن*)[۲۵۳] برمی‌گردد، توضیح‌دهنده سردرگمی مفسران عرب در تعبیر آن است. *طبری* (جلد سوم، ۳۷) آورده است که به هنگام ویراستاری قرآن، زید ابن ثابت از عثمان می‌پرسد آیا باید فعل «**لم یتسنن**»

۲۵۲. همین در نزد و. گزنیوس، *واژه‌نامه فشرده عبری و آرامی*، برلین، گوتینگن، هایدلبرگ، ۱۹۵۹، ۲۷۸ الف: «טעם (ṭaʿam) —۲. *احساس و سپس هوشمندی، فهم*». به عنوان واژه‌ای که مبنای سریانی-آرامی دارد امروز در گویش‌های عربی خاور نزدیک این عبارت اصطلاحی «**حکی بلا طعمه**» (ḥakī balā ṭaʿme) (*حرف‌های بی‌معنی*) رایج است.

۲۵۳. نک: *تساروس*، جلد ۲، ۴۲۳۳، ۴۲۳۶: mutatus est. *فرهنگ منا* (۸۰۲ ب): **تبدل. تغیر**.

(*lam yatasannan*) یا «**لم یتسنه**» (*lam yatasannah*) یعنی با پایانه «**ه**» را بنویسد. توضیح ریشه‌شناختی زبان عامیانه می‌گوید که این یک اشتقاق از «**سنه**» (*sana*) (*سال*) (> **أسنه** *asnaha*) و کلاً به معنی «*طی سال‌ها تغییر کردن*» است. در واقع این نگارش به سنت نگارشی آرامی برمی‌گردد.[۲۵۴] با نوع نگارش نخست، این فعل با «**لم ینتن**» (*lam yuntin*) (*فاسد/پوسیده نشده است*) توضیح داده می‌شود.

به جای «بنگر به خوراکی و درازگوشت! (علیرغم گذشت سد سال) فاسد نشده‌اند (کهنه (و خراب) نشده‌اند) (پارت)»، خوانش سریانی-آرامی قرآن این برداشت را ارایه می‌دهد:

> «بنگر به چگونگی خودت (یعنی: چگونه ساخته شده‌ای) و (کل) وضعیت خودت: [که] تغییری نکرده است!»

۴. درباره نوع نگارش «**حمارک**» (*ḥimārika*) مقدمتاً باید گفت که خوانندگان عرب این واژه را فقط به عنوان «*الاغ/درازگوش*» می‌شناسند. زیرا هیچ ریشه فعلی دیگر در عربی (به جزیک اشتقاق از اسم تفضیل «**احمر**» / *aḥmar* «*سرخ*») برای آن وجود ندارد. به عکس در سریانی-آرامی ریشه ܓܡܪ (*gmar*) با معنی اصلی «*کامل بودن*» به علاوه اشتقاق‌های مربوطه وجود دارد. از این واژه در عربی فقط اسم «**جمره**»، «**جمر**» (*ǧamṛ ǧamra*) به معنی «*اخگر/آتش*»، به عاریه گرفته شده که تقریباً «*زغال کاملاً گداخته*» معنی می‌دهد.

ولی در متن قرآن خوانش «**جمارک**» ($\check{g}am\bar{a}r^{i}$-k^{a}) به عنوان نویسه‌گردانی واژه سریانی-آرامی ܓܡܪܟ (*gmārāḵ*) «*کمال تو*» (مرتبط با انسان دوباره زنده‌شده) وجود دارد، در حالی که در اینجا برای واژه «*درازگوش*» که ناگهان ظاهر می‌شود هیچ توضیحی وجود ندارد. شگفت‌انگیز است که هیچکس در قرآن‌پژوهی تاکنونی درباره این «*درازگوش*» تردیدی به خود راه نداده است.

---

۲۵۴. نک: به استانیسلاو سرگت، *دستور آرامی کهن*، چاپ چهارم، لایپزیک ۱۹۹۰، ص ۶۳، ۲،۴،۳،۲: «از زمان تدوین انجیل آرامی، ה دارای معنی دوگانه است ...؛ از یک سو در رقابت با «ܐ» برای نمونه در بن سوم فعل ناقص ...» ولی می‌تواند در ضمن نشانگرواکه پایانی ā / *a* باشد.

طبری (جلد سوم، ۴۰) در همین رابطه توضیح می‌دهد که خدا به آن انسان گفت: به درازگوش مرده‌ات بنگر که استخوانهایش پوسیده بود و نگاه کن که چگونه ما آنها را دوباره برپا کردیم و سپس با گوشت پوشاندیم، سپس استخوانهای درازگوش را که توسط پرندگان و جانوران درنده برده و پخش شده بودند توسط بادی که خدا برافراشته دوباره بهم آوردیم. آنگاه آن انسان دید که چگونه استخوانها یک به یک به هم وصل می‌شد و به یک اسکلت درازگوش تبدیل گردید. سپس خدا این اسکلت را با گوشت و خون پوشاند به طوری که یک درازگوش پیکرمند با گوشت و خون شکل گرفت، البته بدون جان. سپس یک فرشته از آنجا گذشت و در سوراخ‌های بینی درازگوش دمید. و یکباره می‌بینیم که درازگوش شروع به عرعر می‌کند. حیرت‌زده آن انسان فریاد می‌زند: «حقا، خدا توانا به [انجام] هر چیزی‌ست!»

پارت در *تفسیر* خود (۵۶) درباره این بخش می‌گوید که این اشاره‌ایست به حزقیال ۳۷ (۱–۱۰). بلاشر به نوبه خود (ص ۶۹ به بعد) به یک افسانه اشاره می‌کند که در شرق، بویژه در ادبیات یهودی–مسیحی گسترده بود که یادآور [موش] اشکول است. طبق نسخه اتیوپیایی *کتاب باروخ*، عبدالملک ۶۶ سال خوابیده بود و به هنگام بیدار شدن پس از اسارت دید که اورشلیم دوباره ساخته شده است. در ضمن او متوجه شد که از طریق یک معجزه نان و انجیرش مانند روز اول تازه مانده‌اند.

افسانه گفته شده *طبری* در مورد درازگوش تا حد معینی با متن قرآن در تضاد است. زیرا در قرآن آمده است: **ولنجعلک ایه للناس** «*و برای اینکه تو را برای دیگر انسانها سرمشقی قرار داده باشم*» در اینجا به *درازگوش* برنمی‌گردد. نتیجه این که توصیف بعدی از رستاخیز [دوباره زنده شدن] در متن قرآن صراحتا به آن انسان مربوط می‌شود. درستی این نظر به زمانی بیشتر می‌شود وقتی که می‌بینیم در انجیل اصلاً سخنی از دوباره زنده شدن حیوانات نیست. برای یافتن یک برداشت دیگر از این آیه شاید تحلیل زیر کمک کند.

عبارت بعدی «**وانظر الی حمارک**» بدین معنی نیست که «*و بنگر به درازگوشت*» (پارت)، بلکه منطقاً این معنی را می‌دهد:

«و بنگر به *تمامیت* خودت (یعنی: بنگر که *چقدر تو کامل* هستی!)»

خدا برای آگاهی مابقی انسانهایی که زمانی دوباره زنده خواهد کرد، با نمونه خود انسان به گونه‌ای تصویری توصیف می‌کند که او بهنگام بازسازی انسانها چگونه عمل می‌کند. به همین دلیل این سخنان به درازگوشی که ناگهان ظاهر می‌شود برنمی‌گردد، موردی که در

اینجا اصلاً بی‌معنی است. در اینجا جمله بعدی از لحاظ نحوی (جمله‌شناختی) از یک جمله پیشین و یک جمله پسین که با یک «و» (*زائد*) شروع می‌شود:

«و بدین ترتیب ما تو را سرمشقی برای انسان‌ها نمودیم، [و] بنگر چگونه ما استخوانها را *بازسازی می‌کنیم* و آنها را *از نو* با گوشت می‌پوشانیم.»

۵. در خوانش «**ننشز**» (*nanšuzu*) نقطه بالای «ز» نادرست گذاشته شده است. این بیشتر باعث شگفتی می‌شود وقتی فعل «**نشر**» (*našara*) در ارتباط با دوباره زنده‌شدن در قرآن چندین بار مستند شده است (برای نمونه در سوره‌های ۲۱:۲۱، ۲۵:۳، ۴۰:۳۹، ۴۴:۳۵، ۶۷:۱۵، ۸۰:۲۲). علت این برداشت نادرست این است که فعل به طور مشخص به استخوانها برمی‌گردد. از این رو، این کژفهمی بوجود آمده و آن را «باعث بالا بردن / بلند کردن»[۲۵۵] ترجمه کردند. این وضعیت نشانگر این است که این واژه یک واموا‌ژه از سریانی-آرامی ܦܫܛ (*pšaṭ*) است که معنی اصلی آن طبق *فرهنگ منا* (۶۱۸ الف) به عربی: **نشر. فرش. بسط** (*basaṭa farašạ našara*) (*شکوفا شدن، دراز کردن، گستراندن*)، و معانی مجازی آن در زیر شماره ۴ اینچنین است: **اصلح. قوم. عدل. سوی** (*sawwā* *ʿaddala* *qawwama* *aṣlaḥa*) (*راست و ریس کردن، درست کردن، منظم/متعادل کردن، بازسازی کردن*). از متن قرآن چنین برمی‌آید که آخرین معنی مورد نظر است.

جالب در اینجا معادل‌های «**سوی**» (*sawwā*) است که قرآن در کنار «**خلق**» (*ḫalaqa*) (*آفریدن*) به عبارتی در معنی «*ساختن*» چندین بار بکار برده است، و «**عدل**» (*addala*) (*متعادل/منظم کردن*) که در سوره ۸۲:۷ آمده است (**الذی خلقک فسواک فعدلک**) (*کسی که تو را آفرید، سامان داد و منظم / متعادل کرد*). از این ترجمه وام‌گرفته حالا به روشنی مشخص می‌شود که منظور از اصطلاح قرآنی «**نشر**» (*našara*) نه «*زنده کردن*» بلکه با اتکا به واژه سریانی-آرامی ܦܫܛ (*pšaṭ*) «*بازسازی کردن*» است. ایده *آفرینش دوباره* انسان در روز رستاخیز همچنین با دستور عمل قرآن که به شکل‌های

---

۲۵۵. این تعبیر نادرست راه خود را در فرهنگ‌نگاری عربی یافت. برای نمونه هانس ور (همانجا) «**أنشز**» (anšaza) مانند «**أنشر**» (anšara) با همان معنی «*دوباره به زندگی برگرداندن*» یا «*از مردگان زنده کردن*».

گوناگون تکرار شده، مانند سوره ۴:۱۰ مطابقت دارد: **انه یبدوا الخلق ثم یعیده** *(او آغازگر آفرینش است و سپس آن [آفرینش] را از نو تکرار می‌کند)*.

از این نمونه درخصوص مورد الف) (نک، بخش ۳، ص ۲۷ به بعد) روشن می‌شود:

الف) این که یک اصطلاح ناب عربی نادرست خوانده شده، زیرا زبان‌شناسان عرب نتوانستند به معنی آن در متن قرآن پی ببرند؛

ب) این که تصحیح آن تازه پس از تشخیص اصطلاح سریانی-آرامی ممکن می‌شود یعنی آن اصطلاحی که آشکارا این واژه از آن به وام گرفته شده است؛

پ) این که در همین راستا می‌توان معنی دقیق‌تر آن را با کمک معناشناسی اصطلاح سریانی-آرامی که از لحاظ واژگانی معادل می‌باشد تشخیص داد.

۶. در پایان، قید عربی «**ثم**» (*ṯumma*) را بررسی می‌کنیم که یک وام‌واژه از آرامی شرقی است و در اینجا به معنی معمول و متداول خود یعنی «*پس، سپس*» بکار نرفته است. با اتکا به واژه سریانی-آرامی ܬܘܒ (*tūḇ*)[۲۵۶] در اینجا معنی «*از نو/دوباره*» بیشتر

---

۲۵۶. نک: برای نمونه به بروکلمان، *فرهنگ سریانی* (۸۱۷ ب)، ۱. Iterum (*دوباره*). *فرهنگ منا* (۸۱۳ ب). **ثم، ایضا. ثانیه** (*سپس، همچنین، از نو/دوباره*). بروکلمان میان سریانی ܬܘܒ (tūḇ) و عربی «**ثم**» (ṯumma) هیچ پیوندی نمی‌بیند. در حالی که «*واژه‌نامه مندایی*»، ۴۸۳ الف، مندایی «tum I» را برای هردو قرار می‌دهد. نولدکه در «*دستور مندایی*»، ۴۹، ۱، به درستی تبدیل آوای $m > \underline{b}$ را توضیح می‌دهد: برای تبدیل «م» (m) به «ب» (ḇ) شاید در תום (tūm) = ܬܘܒ (tūḇ) [بتوان دید].» جالب یادداشت نهایی اوست ۵): «در فرهنگ اصطلاحات مندایی نوین حرف پایانی « ב » (b) نیز به תם (tam / tem)، **יאתם** (yattem) = עתיב יְאתיב (yatteḇ) (قرار دادن) به ם (m) تبدیل می‌شود.» این به نوبه خود ریشه‌شناسی سریانی ܝܬܡܐ (yatmā، یتیم) و عربی «**یتیم**» (yatīm) (۲۳ بار در قرآن) از سریانی-آرامی ܝܬܒ (yṯeḇ) (*نشستن*) را روشن می‌سازد. نتیجتاً بنا بر معنی اصلی و پایه‌ای آن، یک «**یتیم**» (yatīm)، از لحاظ واژه‌شناسی یک اسم مفعول آرامی است و معنی آن «[تنها] *گذاشته شده*» است. این برداشت امروزه توسط گویش‌های سوری-عربی (به ویژه در حلب) تأیید می‌شود، جایی که فعل «**تم**» (tamm) از جمله به معنی «*ماندن، باقی ماندن، نشستن*» نیز است. در این باره نک: به *واژه‌نامه مندایی*، ۴۸۸ الف: «TMM =TMA II (عربی **تم** / tamm، نک: بسامد عامیانه‌ای tamčm، tčmmč) *بودن (شدن)، ایستادن، باقی ماندن*، که اغلب در زبان عامیانه و در انجامه‌ها [پانوشت‌ها] دیده می‌شود». اگرچه نولدکه، *دستور مندایی*، ۲۰۴ و ۴، به درستی گمان برده که واژه مندایی תום (tūm) = سریانی-آرامی ܬܘܒ (tūḇ) (*دوباره، افزون بر این، سپس*) (تلمودی תו / tū) است ولی با این وجود متوجه نشده که عربی «**ثم**» (ظاهراً ṯumma) به احتمال بسیار قوی یک نگارش ناقص از مندایی תום (tūm) می‌باشد و از آرامی شرقی برگرفته شده است.

با متن سازگار است. با اتکا به این توضیحات زبانشناختی این بخش از سوره ۲:۲۵۹ طبق خوانش سریانی-آرامی این برداشت نحوی و واژگانی را بدست می‌دهد:

«پس بنگر به حال [هَستان] (یعنی: چگونه ساخته شده‌ای) و (تمامی) وضعیت خودت که تغییری نکرد. بنگر به تمامیت خود (یعنی نگاه کن، که چقدر کامل هستی!) و برای این که تورا برای انسانها *سرمشقی*[۲۵۷] سازیم، [و] بنگر که چگونه ما استخوانها را بازسازی می‌کنیم و آنها را از نو با گوشت می‌پوشانیم!»

طبق فهم امروزی زبان عربی این بخش آیه این گونه خواهد بود:

فانظر إلى حالک و شأنک لم یتغیر و انظر إلى کمالک و لنجعلک عبرة للناس (و) انظر إلى العظام کیف نصلحها ثم نکسوها لحما

ساخت تناوب زمانی

سوره ۱۱۷-۱۱۶: ۱۱

(۱۱۶) فلو لا کان من القرون من قبلکم اولو بقیه ینهون عن الفساد فی الارض الا قلیلا ممن انجینا منهم و اتبع الذین ظلموا ما اترفوا فیه وکانوا مجرمین (۱۱۷) و ما کان ربک لیهلک القری بظلم و اهلها مصلحون.

این که مترجمان ما ساختار نحوی این دو آیه بهم مرتبط، یعنی ۱۱۶ و ۱۱۷ از سوره ۱۱، را کاملاً تحریف کرده و ترجمه‌های بی‌معنی زیر را ارایه دادند، تنها در تشخیص نادرست کارکرد واقعی حرف ربط «و» که از لحاظ ظاهری «زائد» جلوه می‌کند نبود بلکه جمله پیرو بعدی را هم نادیده گرفتند. حال به ترجمه‌های سه گانه بپردازیم:

(پارت، ۱۸۹): ۱۱۶: «چرا در نسل‌های پیش از شما انسان‌های (مستعد / دانشمند) با قدرت (؟) (اخلاقی) نبودند [ملاحظه: یا: با یک شخصیت مناسب (*ulū baqīyatin?*)] که از بدی‌های روی زمین

---

۲۵۷. به عنوان یک وامواژه از سریانی-آرامی ܐܬܐ (āṯā)، برای واژه قرآنی «**آیه**» (āya) معنی سریانی-آرامی آن بنا به متن باید به طور سامانمند مورد توجه قرار گیرد. در مورد پیش رو، *فرهنگ منا* (۴۶ الف) در این باره در زیر (۸) عربی آن را ارایه می‌دهد: عبره (ʿibra) (*نمونه*، *الگو، سرمشق*).

جلوگیری کنند، – صرف‌نظر از (تعداد) اندکی از آنها که ما آنها را نجاتشان دادیم [توضیح: یا: صرف نظر از (تعداد) کمی، (آدم‌هایی) که ما پیش از آنها (یعنی معاصران گناهکارشان) نجات دادیم (؟)]؟ آن کسانی که بدکاری کردند (– و آنها اکثریت بودند–) به دنبال آن کامجویی رفتند که نصیب‌شان شده بود (*mā utrifū fīhi*) و گناهکار بودند. ۱۱۷: و پروردگار تو اصلاً نمی‌توانست به‌ناحق آن شهرهایی را نابود کند که مردمانش درستکار بودند.»

(Blachère, 257): 118/116 „Parmi les générations qui furent avant vous, <u>pourquoi</u> les gens de <u>piété</u> <u>qui interdirent</u> le scandale sur la terre et que Nous sauvâmes, ne furent-ils que peu nombreux, <u>alors que</u> les Injustes suivirent le luxe où ils vivaient et furent coupables?
119/117 Ton Seigneur n'<u>était</u> pas capable de faire injustement périr ces cités alors que leurs habitants <u>pratiquaient</u> la sainteté.“
(Bell, I, 216b): 118. „<u>If only</u> there had been of the generations before you men of <u>perseverance</u> restraining from corruption in the land – <u>except</u> a few of those whom We rescued from amongst them –; <u>but</u> those who have done wrong have followed that in which they luxuriated, and have become sinners.
119. Thy Lord <u>was</u> not one to destroy the towns wrongously, their peoples being upright livers.“

مکارم شیرازی: چرا در قرون (و اقوام) قبل از شما، دانشمندان صاحب قدرتی نبودند که از فساد در زمین جلوگیری کنند؟! مگر اندکی از آنها، که نجاتشان دادیم! و آنان که ستم می‌کردند، از تنعم و کامجوئی پیروی کردند؛ و گناهکار بودند (و نابود شدند)! ۱۱۶ و چنین نبود که پروردگارت آبادیها را بظلم و ستم نابود کند در حالی که اهلش در صدد اصلاح بوده باشند ۱۱۷.

توضیح پایین نشان خواهد داد که در این دو آیه بالا، «و» تاکنون نادرست تشخیص داده شده است. در اینجا، موضوع بر سر یک *جمله شرطی فرضی* است که بخش نخست آن

(آیه ۱۱۶) جمله نخست و بخش دوم آن (آیه ۱۱۷) جمله پیرو را می‌سازد. اساساً در اینجا دو عامل منجربدان شد که مترجمان ما وحدت نحوی این جمله را از میان ببرند و آن را یا به دو جمله (بلاشر) و یا به سه جمله (پارت و بل) تبدیل کنند:

الف) تعیین‌کننده در اینجا تعبیر نادرست از نشانه (حرف) «**لولا**» (*law-lā*) است. پارت و بلاشر آن را به عنوان یک نشانه [ادات] پرسشی ولی بل آن را یک نشانه آرزویی فهمیده است. البته بل طبق نظر *طبری* (جلد ۱۲، ۱۳۸) پیش رفته است. طبری «**لولا**» (*law-lā*) را در حقیقت با «**هلا**» (*hallā*) (*آخ، اگر فقط*) توضیح می‌دهد. این فرض گمراه‌کننده در همان آغاز باعث گمراهی شد و سبب حذف جمله پیرو گردید، به عبارتی باعث گردید که مترجمان نتوانند در این دو آیه یک جمله پیرو ببینند. در مورد اول شگفت‌آور این است که «**لولا**» (*law-lā*) را اساساً به عنوان یک نشانه پرسش قلمداد کرده‌اند. این که برگ‌استرسر[۲۵۸] (Bergsträsser) در این باره گفته که اگر «**لولا**» در اینجا معنی «*اگر نه*» را نداشته باشد، آنگاه با «*چرا نه*» آلمانی در حوزه بلاغی منطبق است، به این دلیل گمراه‌کننده است چون توگویی با «**لولا**» فقط می‌توان یا جمله آرزویی را آغاز کرد (برای نمونه «**لولا جاء** / *law-lā ǧāʾa*» «*ای کاش می‌آمد!*») و یا پرسش بلاغی را فرموله کرد (*خب حالا چرا نیامد!*). البته در اینجا نه نشانه آرزویی «**لولا**» (*law-lā*) بلکه فقط نشانه پرسشی «**لما**» (*li-mā*) یا «**لماذا**» (*li-māḏā*) لازم است. این که «**لولا**» (*law-lā*) را، طبق ابن هشام، می‌توان به عنوان یک نشانه پرسشی واقعی برداشت کرد احتمالاً بخاطر تفسیر نادرست استفاده قرآن از این نشانه [ادات] است. در ضمن برگ‌استرسر در همین رابطه اشاره کرده که یک چنین کاربردی برای زبان [عربی] غیرقرآنی بیگانه است به همین دلیل در تفسیر قرآن به جای آن «**هلا**» (*hallā*) را جایگزین کردند. با این نشانه ندا می‌باید معنی «**لولا**» به عنوان *نشانه آرزویی* و نه به عنوان *نشانه پرسشی* روشن شده باشد. از این جا روشن می‌شود که باید در همه فقره‌های قرآن که «**لولا**» آمده و بعضاً به عنوان نشانه پرسشی[۲۵۹] معنی آن تحریف شده بازنگری کرد.

---

۲۵۸. گوتهلف برگ‌استرسر، *نشانه‌های نفی و پرسشی و عناصر وابسته در قرآن. جستاری درباره دستور تاریخی عربی*، لایپزیک ۱۹۱۴، ص ۸۱، فصل ۱۲، پاراگراف ۵۹.

۲۵۹. برای پارت، این ۳۸ فقره قرآن مبنای نخستین بررسی است: ۲:۱۱۸؛ ۴:۷۷؛ ۵:۶۳؛ ←

→ ۶:۸،۳۷،۴۳؛ ۷:۲۰۳؛ ۹:۱۲۲؛ ۱۰:۲۰،۹۸؛ ۱۱:۱۲،۱۱۶؛ ۱۳:۷،۲۷؛ ۱۸:۱۵،۳۹؛ ۲۰:۱۳۳،۱۳۴؛ ۲۴:۱۲،۱۶؛ ۲۵:۷،۲۱؛ ۲۷:۴۶؛ ۲۸:۴۷،۴۸؛ ۲۹:۵۰؛ ۴۱:۴۴؛ ۴۳:۳۱،۵۳؛ ۴۶:۲۸؛ ۴۷:۲۰؛ ۵۶:۵۷،۶۲،۷۰،۸۳،۸۶؛ ۶۸:۲۸؛ به این، یک بار «**لوما**» (law-mā) (۱۵:۷) (که کاربرد آن به عنوان نشانه آرزویی فرضی در گویش‌های عربی امروزی در خاور نزدیک در کنار «**لولا**» [law-lā] ثبت گردیده است) نیز اضافه می‌گردد. همچنین نولدکه تقریباً در نوشتار خود *«جستارهای نوین درباره زبان‌شناسی سامی»* دست‌کم کاربرد «**لو**» (law) را شناخت (ص ۱۸، آخرین بند):

«حذف جمله پیرو به هنگام استفاده از «**لو**» (law) گاهی قطعی یا واقعاً مجاز است. «**لو**» گاهی نیز چیزی به معنی «**لیت**» (layta) به خود می‌گیرد، یا آغازگر یک پرسش متواضعانه (احتمالاً طنزآمیز متواضعانه) است که در برخی موارد جمله اصلی مورد انتظار نیست.»

برداشت نولدکه از نشانه «**لو**» (law) برای نبود جمله پیرو در معنی «**لیت**» (layta) (*فقط اگر، کاش اگر*) درست است. البته معنی آن به عنوان پرسش صرفا مضمونی و به صورت جایگزینی قابل درک است؛ «**لو**» در خود اصلاً نمی‌تواند نشانه پرسشی باشد. ولی برداشت نولدکه از نشانه «**لولا**» (law-lā) که با اتکا به زبان‌شناسان عرب و همچنین برگ‌استرسر به دست آورده و آن را به عنوان نشانه پرسشی منفی فهمیده است نادرست است (همانجا، ص ۲۱).:

"در قرآن **لولا** (law-lā) «آیا نه؟»، «نمی‌بایست؟» برای ما «چرا نه؟» بسیار مورد استفاده قرار گرفته شده است؛ در حالی که «**هلا**» (hallā) معمول است. من این کاربرد از «**لولا**» (law-lā) را از شعر (بیت شعر) جریر (Ğarīr) می‌شناسم:

تعدون عقر النيب أفضل مجدكم بني ضوطرى لولا الكمي المقنعا

«شما کشتن شترهای پیر را به عنوان باشکوه‌ترین چیز برای خودتان به شمار می‌آورید، ای انسان‌های رذل؛ چرا جنگجویان زره‌پوش نه؟»

نولدکه این «**لولا**» (law-lā) را که کاربرد نامعمولی در این بیت دارد باگمانه‌زنی آن را به زبان قرآن یا به عبارتی به زبان مکه و مدینه نسبت می‌دهد. ولی در واقع این «**لولا**» (law-lā) از پیش توسط ویراستاران دیوان مربوطه در معنی نشانه ندا «**هلا**» (hallā) (نک: به واژه هم‌آوای عبری آن הַלְאָה) کژفهمی شده و به عنوان نشانه پرسشی تفسیر گردید. در واقع این «**لولا**» جدا از هم نوشته می‌شود «**لو لا**» (law lā) از یک «لا» فرضی (law) و یک نشانه نفی (lā) در معنی «*اگر نه*» (در حالت اسمی) یا «*اگر نباشد*» (در حالت فعلی). تا این حد در این بیت ما با یک جمله شرطی فرضی سروکار داریم که جای جمله‌های پیشین و پسین آن عوض شده که البته جمله پیرو برای تأکید در جلو قرار گرفته است، همانگونه که خود نولدکه در *دستور سریانی*، پاراگراف ۳۷۹ توضیح داده است:

«برای تأکید هر چه بیشتر، جمله مقید (governed) خیلی جلوتر از جمله عامل (govering) قرار می‌گیرد».

بر این مبنا، فعل آغازگر «**تعدون**» (taʿuddūna) را دیگر نباید به عنوان [وجه] اخباری بلکه [وجه] التزامی درک کرد: «*شما کشتن شترهای پیر را به عنوان باشکوه‌ترین چیز برای خودتان به* ←

ب) برخلاف برگ‌استرسر، بل «**لولا**» را «*اگر فقط / کاش / کاشکی*» (*law-lā*) برداشت می‌کند یعنی مقدمتا به عنوان یک *نشانه آرزویی* می‌فهمد. در این جا، این کاربرد قرآنی از «**لولا**» (*law-lā*) منطبق است با گویش‌های عربی خاور نزدیک که چسباندن نشانه «**لا**» (*lā*) که بدون تأکید تلفظ می‌شود به عنوان یک *نشانه ناب پرکننده و بدون هرگونه معنی مشخص است*. بنابراین یک جمله آرزویی که با نشانه «**لولا**» (در حقیقت *láw-la*) آغاز می‌شود، عملا وجود یک جمله پیرو را زاید می‌سازد. بل هم طبق همین درک، آیه ۱۱۶ را ترجمه کرده است.

ولی نشانه استثنا «**الا**» (*illā*) («بجز» و در حالت منفی «فقط») که به دنبال آن می‌آید و بدان مرتبط است در اینجا تداعی‌کننده یک کاربرد منفی از «**لولا**» است، حال در این رابطه هرچه برگ‌استرسر (از جمله در یادداشت ۲) گفته باشد؛ به نظر او گویا این بخاطر «**الا**» (*illā*) «اختراع شده» و یا اساسا بر یک «بدفهمی» استوار بوده و به همین دلیل به جمله معنی منفی داده است. زیرا زبان‌شناسان عرب که برگ‌استرسر در اینجا بدانها استناد کرده است قطعاً کاربرد معادل سریانی-آرامی آن را که **ܐܠܘ ܠܐ** (*ellū lā*) («*اگر نه*») است در نظر نداشتند. اگر ما این برداشت سریانی-آرامی را مبنا قرار بدهیم آنگاه «**لولا**»ی عربی از هم تفکیک می‌گردد: یعنی باید «**لو لا**» (*law lā*) خوانده شود و به عنوان نشانه شرطی فرضی با بار منفی فهمیده شود. در همین راستا باید «**لو لا کان**» (*law lā kāna*) را به معنی «**لولم یکن**» (*law lam yakun*) (*اگر نمی‌بود*)[۲۶۰]

← *شمار می‌آوردید، ای انسانها رذل، اگر جنگجویان زره‌پوش وجود نمی‌داشتند*.» این نکته توضیح خود را در «*دستور سریانی*» نولدکه، پاراگراف ۳۷۵ (ص ۳۰۰، بند ۲) نشان می‌دهد:

> «گاهی اصلاً هیچ نشانی از حالت شرطی برای **ܐܠܘ** (*ellū* = عربی «**لو**» *law*) که در خود روشن است، دیده نمی‌شود و به دنبال آن یک جمله در حالت مضارع، وجه وصفی یا جمله اسمی می‌آید ...».

همانگونه که می‌بینیم نولدکه در تعبیر [نادرست] این بیت مورد بحث تحت تأثیر زبان‌شناسان عرب بوده است.

۲۶۰. نک. *تساروس*، جلد ۱، ۱۹۸: واژه **ܐܠܘ ܠܐ** (ellū lā) (با هم نیز نوشته می‌شود) nisi، si non، استناد به فرهنگ‌نویسان سریانی، با عربی «**لولا**» (law-lā) یا به عبارتی «**لولا أن**» (law-lā an) مقایسه می‌شود. در رابطه با ترکیب «**ܐܠܘ**» (ellū) از سریانی **ܐܢ** (ēn) و کلدانی / عبری «לוּ» (lū) = عربی «**لو**» (law)، *تساروس* متوجه نشده که نشانه آخر به نوبه خود از یک نشانه ندایی، بواسطه کاهش واکه‌ای نشانه آرزویی **ܠܐ** (lā) ناقص نوشته شده، و واژه‌بست فعل اسنادی **ܗܘ** (hū) ساخته شده است یعنی عناصر ترکیبی آن عبارتند از: ēn (*وقتی*) + lā (*ای کاش*، ←

← *کاشکی*) + hū (*بودن*) > به ܐܠܘ (ellū، سریانی غربی ēlū) تبدیل شده‌اند. بر این مبنا، ریشه عربی «**لو**» (law) در آرامی «lā» (*ای کاش، کاشکی*) + «hū» (*بودن*) قرار دارد که سرانجام در «**لو**» (law) خلاصه گردید. تکرار تأکیدکننده نشانه آرزویی «**لا**» (lā) در کامل‌نویسی، نشانه عربی تراکمی «**لولا**» (law-lā)، معنی معادل آن را در ناقص‌نویسی «**لو**» (law < lā + واژه‌بست hū = *ای کاش، کاشکی*) روشن می‌گرداند. معنی تمنایی این پیش‌بست «**لا**» (lā) در اصطلاح مشابه «**لیت**» (layt^a^)که آن را جزو عربی کلاسیک می‌دانند و منشاء آرامی آن نادیده گرفته شده ظاهر می‌شود. زیرا در واقع «**لیت**» (layt) از دو جزء سریانی–آرامی تشکیل شده است: الف) از ܠܐ (la < lā) ناقص، ب) از اصطلاح ܐܝܬ (īṯ = «*بودن*»). البته ܠܝܬ (layt) هنگامی که سرهم نوشته شود در سریانی–آرامی معنی منفی دارد و «نبودن» معنی می‌دهد، در حالی که پیش‌بست «لا» (la) در «**لیت**» (layt^a^) عربی وجه تمنایی را بیان می‌کند و «*ای کاش می‌بود!*» معنی می‌دهد. با این وجود، منشاء سریانی–آرامی آن بویژه در تلفظ سخت «t» پس از یک واکه مرکب (layt) آشکار می‌شود در حالی که تلفظ همین در سریانی–آرامی نرم می‌شود (īṯ). به عکس در آرامی دیوانسالاری هخامنشی پس از یک واکه مرکب، تلفظ نرم می‌شود چیزی که توسط اصطلاح مشابه عربی «**لیس**» (lays^a^) (< לא יש / īš / lā īs = *نه‌است* [نیست]) که از آرامی هخامنشی به وام گرفته شده به خوبی روشن می‌شود. همخوان صفیری «س» / s در **لیس** (lays^a^) عربی، نرم شدن تلفظ را برای «ṯ» آرامی اصلی تأیید می‌کند که در آرامی هخامنشی (همچنین در عبری) به دلیل نبود یک آوای مشابه در الفبای عربی، بعضاً از طریق همخوان صفیری «s» (یا به عبارتی š = ش) ترجمه و برگردانده شد. در اینجا لازم است که یک اشاره تکمیلی به کامل‌نویسی «لا» (lā) که ۸ بار در قرآن در کارکرد تشدیدی پیش از فعل «**أقسم**» (uqsimu = *سوگند می‌خورم*) آمده بکنیم، این سوره‌ها عبارت هستند از: ۵۶:۷۵؛ ۶۹:۳۸؛ ۷۰:۴۰؛ ۷۵:۱،۲؛ ۸۱:۱۵؛ ۸۴:۱۶؛ ۹۰:۱. در نوع نگارش کلاسیک عربی ناقص‌نویسی پیش‌بست «ل» (la-) در این کارکرد آنچنان خود را جا انداخت که کامل‌نویسی «لا» (lā) در قرآن فقط و فقط به عنوان نشانه نفی درک می‌شود. درباره فقره‌های نقل‌شده از قرآن، *طبری* استیصال زبان‌شناسان عرب را به سه دسته تقسیم‌بندی می‌کند: الف) طبق بافت متن باید «*سوگند می‌خورم*» (و نه «*سوگند نمی‌خورم*») باشد؛ ب) نشانه نفی «لا» (lā) به آنچه در پیش است برمی‌گردد، به همین دلیل در این جا باید «*سوگند می‌خورم*» معنی بدهد؛ پ) برخی در آن یک نفی آشکار می‌بینند که جای بحث هم برای آن نمی‌گذارند و آن را «*سوگند نمی‌خورم*» می‌فهمند. متناسب با همین هم مترجمان مرجع ما این فقره قرآنی را چنین ترجمه می‌کنند: الف) (پارت): «خیر! سوگند می‌خورم ...»؛ ب) (بلاشر): «Non! j'en jure…»؛ پ) (بل): «I swear not…». در حالی که این مشکل به ظاهر غیرقابل حل می‌توانست به آسانی حل شود اگر این دانش پایه‌ای را می‌داشتیم و می‌دانستیم که بواسطه کاهش واکه‌ای، کوتاه‌نویسی مشروط پیش‌بست «ل» (la-) با شکل کامل اصلی و ندایی «لا» (lā) همسان است. در ضمن، «الف» در کامل‌نویسی «لا» لزوماً «آ» (ā) کشیده نیست؛ این می‌تواند، همانگونه که دیدیم، هم «آ» کوتاه و هم بلند باشد. به همین دلیل می‌توان نگارش متغیر، یعنی با و بدون «الف» برای «آ» ←

فهمید. از اینجا روشن می‌شود که توسط آن عملاً یک *جمله شرطی فرضی* آغاز می‌شود که طبیعتاً یک جمله پیرو را به دنبال خواهد داشت.

پ) شاید بیهوده نبود که این جمله پیرو در آیه ۱۱۷ با نشانه [ادات] «و» آغاز نشده است. این را باید به عبارتی از «و» *زاید* پیش از جمله پیرو زمانی متفاوت دانست، چیزی که *فرهنگ منا* (۱۸۲ ب) به عنوان هشتمین کارکرد حرف ربط معادل سریانی-آرامی ܘ / *w*، **لتقویه المعنی** (*li-taqwiyat al-maʿnā*) «*برای تأکید معنی*» ارایه می‌دهد. تا اینجا، این نشانه با نشانه تأکیدی عربی ل / *la* (که در واقع توسط کاهش حرف صدادار نگارش مشروط نشانه ندایی **لا** / *lā* می‌باشد) منطبق است که همچنین برای آغاز جمله پیرو یک جمله شرطی فرضی بکار گرفته می‌شود. بدین ترتیب «**و ما کان**» (*wa-mā kāna*) در آیه ۱۱۷ که جمله پیرو با آن آغاز می‌شود را باید به عربی به معنی «**لما کان**» (*la-mā kāna*) (*اینطور نه* [نمی‌شد]) فهمید.

اگر ما معنی سریانی-آرامی هر دو نشانه آغازکننده یعنی «**لولا**» (= *law lā*، مطابق سریانی-آرامی ܐܠܘ ܠܐ / *ellū lā*) در جمله نخست و «**و ما**» (*wa-mā*) به معنی «**لما**» (*la-mā*) را در جمله پیرو مشاهده کنیم، آنگاه این دو آیه نقل‌شده به عنوان *جمله شرطی فرضی* این چنین فهمیده می‌شود:

۱۱۶: «*اگر* در میان نسل‌های پیش از شما [انسان‌های] بافضلیت —که ما تعدادی از آنها را نجات دادیم- نه فقط کم نمی‌بودند [به اندازه کافی می‌بودند / م] تا علیه فساد روی زمین اقدام کنند، *به طوری که*(۲۶۱) آنهایی

← کوتاه و بلند، را در قرآن اثبات کرد.

درپایان برای بیان «*شرط ناممکن تعریف‌شده*» از طریق ܐܠܘ (ellū) یا ܐܠܘ ܠܐ (ellū lā) به نولدکه، *دستور سریانی*، پاراگراف ۳۷۵، نگاه کنید (در اصل قضیه بر سر یک آرزوی برآورده نشده است).

۲۶۱. معنی بعدی حرف ربط ܘ / w («و») سریانی-آرامی در معنای «*بطوریکه*» را *فرهنگ منا* (۱۸۲ ب) در زیر سادسا ($s\bar{a}disa^n$) این چنین ارایه داده است:

ܗܘܐ ܝܘܩܪܢܐ ܗܟܢܐ ܘܣܥܘ ܐܢܫܐ ܘܥܠܘ (hwā yuqrānā hāḵānā wa-sʿaw (a)nāšā w-ʿal(ū)) **هکذا اشتد الغلاء حتی ان الناس تجرأوا فدخلوا** (*گرانی آنچنان شد که مردم به خود جرأت دادند و داخل شدند*).

که پلید رفتار می‌کردند در *زیاده‌روی‌هاشان* ادامه دادند[۲۶۲] و گناهکار *باقی ماندند*،[۲۶۳] ۱۱۷: *آنگاه*[۲۶۴] پروردگار تو دست به نابودی شهرها نمی‌زد، (اگر) مردمانش [ساکنانش] درستکار (*می‌بودند*).»[۲۶۵]

از طریق توضیح نحوی این دو آیه، مشخص می‌شود که این اشاره‌ای به گزارش انجیل است که در آن از گفتگوی میان یهوه و ابراهیم خواهان طلب بخشش متوجه می‌شویم که در سدوم حتا دیگر ده مرد درستکار وجود نداشتند (کتاب پیدایش ۳۲–۲۳: ۱۸)، به همین دلیل یهوه برروی سدوم و گمورا گوگرد و آتش می‌باراند و این شهرها را

---

۲۶۲. تحت‌الفظی: «آنچیزی را ادامه دادند که در آن زیاده‌روی [اسراف] می‌کردند».

۲۶۳. بافت متن این را برای عربی «**کان**» (kāna) (*استن*) به عنوان یک معادل واژگانی از سریانی–آرامی ܗܘܐ (hwā) تداعی می‌کند. نک. در این باره به بروکلمان، *فرهنگ سریانی*، ۱۷۳ الف: ۱. fuit (*استن*)؛ ۲. duravit (با معانی معادل: *چشم‌انتظار بودن، منتظر ماندن، ماندن*).

۲٦٤. برای کارکرد سریانی–آرامی ܘ / w («و») پیش از یک جمله پیرو، نولدکه در «*دستور سریانی*» خود، پاراگراف ۳۳۹، اینگونه توضیح می‌دهد:

«حرف ربط ܘ برای این نیست که جمله پیرو را آغاز کند (مانند واژه آلمانی «so» [*اینطور/به این ترتیب*] و غیره). هر جا که این حرف در انجیل عهد عتیق ظاهر شود، ترجمه‌ایست از «ו» عبری؛ در جاهای دیگر به دلیل خطاهای متنی (ویراستاری) آمده است. ولی حالا دیگر ܘ تقریباً همه معانی واژه یونانی «καί» را به خود گرفته و اغلب به معنی «*همچنین*» است که گاهی جای ܐܦ و گاهی جای ܘܐܦ را می‌گیرد؛ یک چنین ܘ «همچنین» می‌تواند در متفاوت‌ترین جاهای جمله، حتا شاید در آغاز جمله پیرو قرار گیرد.»

افزون بر این، استفاده قرآن از «و» / wa برای آغاز یک جمله پیرو درست در ارتباط با نشانه نفی «ما» mā (**وما کان ربك** / wa-mā kāna rabbuka) به عنوان نشانه تقویت‌کننده توضیح داده می‌شود. این البته نباید تنها معنی باشد، یعنی آنگونه که نولدکه در مواردی مانند ܘܠܐ ܚܕ (w-lā ḥaḏ) (> عربی: **ولاأحد** wa-lā aḥad) «همچنین نه کسی»، ܘܠܐ ܡܕܡ (w-lā meddem) (عربی **ولاشئ** wa-lā šayʾ) «*اصلاً/ هیچ*» در پایان توضیح می‌دهد، حتا اگر این نمونه‌ها کارکرد تقویت‌کننده «**واو**» (Waw) را به ویژه روشن نمایند.

۲٦٥. به عنوان یک جمله وصفی این جمله پایانی وابسته از لحاظ زمانی دقیق‌تر مشخص نشده است؛ معنی تحت‌الفظی آن: «و (= در حالی) *ساکنانش درستکار*[ند]» پارت و بلاشر آن را غیرمنطقی در وجه اخباری ترجمه می‌کنند زیرا آنها ارتباط فرضی تمامی ساختار جمله را متوجه نشدند. تا این حد باید این جمله را منطقاً التزامی فهمید. اینجا نیز آنچه نولدکه، همانجا، پاراگراف ۳۷۵ (ص ۳۰۰، بند دوم)، درباره ܐܠܘ (ellū) گفته است صدق می‌کند: «گاهی در کنار ܐܠܘ (ellū)، که در خود روشن است، نشانه‌ای که حاکی از ماضی شرطی (غیرمحقق) باشد رخ نمی‌دهد و به دنبال آن یک جمله مضارع، وجه وصفی یا جمله اسمی می‌آید.»

نـابود می‌کنـد (کتـاب آفـرینش ۲۴-۲۵: ۱۹) ولـی بـه لـوت و خـانواده‌اش آسـیبی وارد نمی‌کند (کتاب آفرینش ۲۵-۲۴: ۱۹).

بـا ایـن *جملـه شـرطی فرضـی* کـه قرآن‌پژوهـی غـرب تـاکنون متوجـه آن نشـده و آن را تحریف‌شده ترجمه کـرده است، خـود قـرآن در عـین حـال به مـا یـک نمونـه الگـووار از یـک جملـه درهـم‌تنیـده نحـوی گرانمایه می‌دهـد کـه نولدکـه در «*دسـتور زبـان سـریانی*»اش در فصل «*ساخت تناوب زمانی. درهم‌تنیدگی جمله و بی‌قاعدگی‌های دیگـر*» در بند ۳۷۸ رئوس آن را بازگو می‌کند:

> «گـرایش سـوری‌ها بـرای سـاخت تناوب‌هـای زمـانی بزرگتـر کـه در سـاختار زبان‌شان نهفته است، به میزان قابل توجهی تحت‌تأثیر الگوی سبک یونـانی بـوده اسـت. چنـین تناوب‌هـای زمـانی توسـط جمـلات اصـلی و پیـرو در جملـه‌های مـورد بحـث یـا جملـه‌های شـبیه آنهـا پدیـد می‌آیـد. در اینجـا امکانـات فراوانـی هسـت تـا عناصـر [زبـانی] آشـنا را بـه هـم گـره بزننـد. (بنـد ۳۷۹) باز بودن دست برای جای دادن واژه در جملـه قسـماً روی چگـونگی و ترتیب جمله‌ها که به عنوان حلقه‌های تنـاوب زمـانی عمـل می‌کننـد انتقـال داده می‌شود. برای تأکید بیشتر گاهی جمله تـابع [پیـرو] دور از جملـه حـاکم [اصلی] قرار دارد و به همین دلیل باعث پدید آمدن *درهم‌تنیدگی جمله‌ای* تمام عیار می‌شود.»

بـا ایـن آغـاز، حـالا لازم اسـت کـه بـه طـور مفصـل بـه آن مفـاهیم بـا زیـرخط تأکیـد شـده بپردازیم که در این دو آیه آمده‌اند.

درباره معنی «بقیه» (baqīya)

دربـاره اصـطلاح قرآنـی «**اولـوا بقیـه**» (*ūlū baqīya*) ([انسـان] *بافضـلیت*) در قرآن‌پژوهـی حـدس و گمـان‌هـای فراوانـی زده شـد. *طبـری* (جلـد سـوم، ۱۳۸) بـر مبنـای معنـی عربـی «**بقیـه**» (*baqīya*) (*بقیـه، آنچـه مانـده اسـت*) اسـتدلال می‌کنـد و ایـن اصـطلاح را بـه طـور کوتاه با «**ذو بقیه من الفهـم و العقـل**» «*آنهـایی کـه برایشـان (اینقـدر) فهـم و عقـل باقی مانـده اسـت*» توضیـح می‌دهد و می‌گوید منظور این است که آنها تشخیص می‌دهنـد کـه ایمـان به خدا چه مزایایی دارد و ناایمـانی چه زیان‌هـایی. پـارت در *تفسـیر* خود از ایـن قسـمت بـه یادداشت سوره ۲:۲۴۸ و آنجا به «**بقیه**» در سوره ۱۱:۸۶ و ۱۱۶ (ص ۵۳) اشاره می‌کند:

«در هر دو مورد ظاهراً منظور از *بقیه* یک کیفیت یا نیرو است که به گونه‌ای علیه پلیدی / فساد عمل می‌کند».

او پس از پرداختن به سوره ۲:۲۴۸ که در آنجا از صندوق عهد سخن می‌رود و با «*Sakīna*» و «*Baqīya*» مجهز شده است (پارت، *ترجمه*، ۳۶، ترجمه نشده) ادامه می‌دهد:

«مطابق همین می‌توان این اصطلاح را همچنین در آیه پیش رو نوعی از کیفیت یا نیرو تعبیر کرد که به همراه *sakīna* در صندوق عهد نهفته است. آنگاه دنباله آن یعنی *mimmā taraka* (*«از چیزی که به جای گذاشته‌اند»*) دیگر نه به طور خاص به *Baqīya* بلکه کلاً به صندوق و محتوای آن برمی‌گردد. نک: پارت، معنی واژه «**بقیه**» در قرآن (مطالعات عهد عتیق، فریدریش نوچر برای ۶۰مین سال تولد، بن ۱۹۵۰، ص. ۱۷۱-۱۶۸)؛ آ. اشپیتالر، «**بقیه**» در قرآن به چه معناست؟ (رساله‌های غرب-شرق، رودولف چودی برای ۶۰مین سال تولد، ویسبادن ۱۹۵۴، ص ۱۴۶-۱۳۷). اشپیتالر "**بقیه**" را در سوره ۲:۲۴۸ بسته به برداشت آن فقره یا "عنایت"، "خوبی" یا خیلی ساده "بقیه" یا به عبارتی "بقایا [ی جسد]" ترجمه می‌کند.»

خوانش سریانی-آرامی می‌تواند به این گمانه‌زنی‌ها برای توضیح این اصطلاح یاری کند. طبق شیوه آزمون‌شده فقط لازم است که ببینیم که معادل واژگانی سریانی-آرامی این اصطلاح چیست. ما آن را در ریشه فعلی **ܝܬܪ** (*iṯar*) می‌یابیم که *فرهنگ منا* (۳۲۰ ب) معنی اصلی‌اش را به عربی این گونه بازگو می‌کند: **<u>بقي</u>. فضل** (*faḍula* <u>*baqiya*</u>) (*باقی ماندن، به عنوان پسماند به جای ماندن*). ولی هنوز هم اصطلاح عربی «**بقیه**» توضیح داده نشده است. برای یافتن معنی واقعی آن لازم است که ریشه فعلی سریانی-آرامی و همچنین معانی معناشناختی دیگری را جستجو کنیم.

در میان آنها، *فرهنگ منا* در شماره ۴ معنی زیر عربی را می‌دهد: **<u>کان فاضلا</u>. <u>فضل</u>** (*faḍula kāna fāḍilaⁿ*) (*بافضلیت، برتر/ممتاز بودن*). افزون بر این، *فرهنگ منا* (۳۲۱ الف) برپایه همین معنی عربی، شکل‌های اسمی سریانی-آرامی **ܡܝܬܪܬܐ** (*m-yattartā*) و **ܡܝܬܪܘܬܐ** (*m-yattrūṯā*) را در زیر شماره ۲ چنین می‌دهد: **فضیله، حسنه** (*faḍīlạ ḥasana*) (*فضلیت، برتری/امتیاز*). در عربی اصطلاح «**فضیله**»

(*faḍīla*) که از لحاظ واژگانی از سریانی-آرامی به‌وام گرفته شده در معنی مجازی خود یعنی «*فضلیت، برتری*» جا افتاده ولی این برای اصطلاح «**بقیه**» (*Baqīya*) که فقط در معنی مشخص خود «*بقیه/مابقی*»[۲۶۶] برداشت می‌شود صدق نمی‌کند. از بافت و مضمون قرآن ولی به روشنی چنین برداشت می‌شود که منظور قرآن از «**بقیه**» (*باقی‌مانده*) با اتکا به معناشناسی سریانی-آرامی در واقع «**فضیله**» (*faḍīla*) (*فضیلت*) است. بدین وسیله این اصطلاح قرآنی یعنی «**اولو بقیه**» (*baqīya ūlū*)[۲۶۷] (= **اولوا فضیله**) به عنوان [انسان] *با فضلیت* = [*انسان‌های*] *با فضلیت* روشن شده است.

درباره معنی اترفوا (utrifū)

مترجمان ما فعل «**اترفوا**» (*utrifū*) (از آیه ۱۱۶) را تقریباً درست برگرداندند. *طبری* (جلد ۱۲، ۱۴۰) با استناد به کاربرد زبانی «*عربها*» و همچنین با اتکا به یک بیت از راجز (*Rāğiz*)، اصطلاح «**مترف**» (*mutraf*) را به عنوان «*کسی که لذاید زندگی را می‌چشد*» توضیح می‌دهد. این که استناد به کاربرد زبانی «عربها» هیچ تضمینی برای ناب بودن این اصطلاح نیست، در این نکته نهفته است که زبان‌شناسان عرب نتوانستند ریشه

---

۲۶۶. البته در برخی از گویش‌های عربی در خاور نزدیک واژه «**بقوة**» (baqwa) (baʾwe تلفظ می‌شود) در عبارت اصطلاحی زیر هنوز مورد استفاده است: انسان **بلا بقوة** (insān ba-lā baqwe) (*انسانی بدون «مابقی» = بدون اخلاق یا بدون جنبه اخلاقی*) که همین به نوبه خود ترجمه عاریه‌ای آن را از اصطلاح سریانی-آرامی نیز در زبان بومی [محلی] تأیید می‌کند.

۲۶۷. تلفظ ulū (با u کوتاه)، یعنی آنگونه که در قرآن رسمی آمده است، توضیح‌دهنده نیست. این با نگارش قرآنی در تناقض است زیرا این «و» / ṳ به عنوان مادر خوانش [mater lectionis] برای یک u کوتاه قاعدتاً برای یک هجای بسته حذف می‌شود. ما این را در ترانویسی بسیاری از واموازه‌های سریانی-آرامی در قرآن می‌بینیم، مانند «**فرقان**» / furqān (< ܦܘܪܩܢܐ / purqānā)، «**طغیان**» / ṭuġyān (< ܛܘܥܝܢܐ / ṭuʿyānā)، «**سلطان**» / sulṭān (< ܫܘܠܛܢܐ / ṣulṭānā)، «**جب**» / ğubb (< ܓܘܒܐ / gubbā)، «**جناح**» / ğunāḥ (< ܓܢܚܐ / gnāḥā)، «**نطفه**» / nuṭfa (< ܢܘܛܦܬܐ / nuṭpṯā)، «**قدس**» / qudus / quds (< ܩܘܕܫܐ / quḏšā) و غیره. نگارش کامل «**اولوا**»، اگر اساسا با واکه مرکب «awlū» خوانده نمی‌شد (با اتکا به ضمیر اشاره «**هولا**» – در اصل اما hawlā یا hawlē خوانده می‌شود– که از آن یک شکل ثانوی با پایانه یک جمع تعمیم‌یافته در حالت نهادی باشد)، تلفظ آن عمدتاً براساس واکه ساده «ō»، حتا بیشتر «ū»، صورت می‌گیرد (بدین ترتیب «**هولا**» در برخی گویش‌های امروزی در خاور نزدیک «*hōlē*» تلفظ می‌شود). از این رو، تلفظ «ulū» (با u کوتاه در اول) خودسرانه به نظر می‌رسد.

فعلی سریانی-آرامی واقعی واژه ܪܦܐ (*rpā*) (*نرم، لخت*) را تشخیص بدهند. به عکس، در اینجا شکل فعلی واژه عربی «**أترف**» (*utrifa*) که از ریشه فعلی سریانی-آرامی ܐܬܪܦܝ (*eṯrappī*) (*افسارگسیخته / بی‌بندوبار زندگی کردن*)[۲۶۸] به‌وام گرفته شده اشتباهاً به عنوان ریشه «**ترف**» (*tarafa*) وارد فرهنگ‌نامه‌های عربی شده است.

در اینجا زبان‌شناسان عرب پسوند تـ / ܬ را به عنوان چنین چیزی تشخیص ندادند و آن را به عنوان نخستین جذر [بن] فهمیدند. از همین جا در عربی منطقاً مشتق‌های نادرست مانند اسم «**ترف**» (*taraf*) (*زندگی بی‌بندوبار یا پرزرق و برگ*) (که در واقع مطابق است با سریانی-آرامی ܪܦܝܘܬܐ / *rappyūṯā*) یا صفت متناسب با آن مانند «**تَرِف**» (*tarif*) ساخته شدند که تا به امروز توانست خود را جا بیندازد.[۲۶۹]

بدین وسیله نمونه‌ای برای یک اصطلاح قرآنی به دست آوردیم که از سریانی-آرامی به‌وام گرفته شده است. اگرچه زبان‌شناسان عرب معنای آن را درست فهمیدند ولی از لحاظ ریشه‌شناسی آن را درست طبقه‌بندی نکردند.

شگفت‌انگیزتر این که عربی امروز با ریشه «**رفه**» (*rafuha*) (که پایانه ه / h در اصل به عنوان **ام القراة** برای پایانه «آ / *ā*» در نظر گرفته شده بود) و مشتقات متداول[۲۷۰] آن یک نوع خالص‌تر از شکل سریانی-آرامی ܪܦܐ (*rpā*) را حفظ کرده است. همچنین سایر گونه‌های دیگر مانند «**رفأ**» (*rafaʾa*)، «**رأف**» (*raʾafa*)، «**راف / روف**» (*rawafa / rāfa*) و «**رفا**» (*rafā*) و بعضاً نمونه‌های مشابه که *لسان* ذکر می‌کند نشانگر این است که یک ریشه آرامی مشترک داشته‌اند که به نظر می‌رسد گونه‌های عربی محفوظ شده وابسته به گویش‌ها باشند.

حتا اگر *لسان* مرتب هم بر کاربرد زبانی عربها تأکید کند، توضیحات بعضاً ناشیانه آن حاکی از این است که اصطلاح مربوطه برای آن بیگانه است. برای نمونه *لسان* هم برای «**رفأ**» (*rafaʾa*) (جلد یک، ۸۷ ب) و هم برای «**رفا**» (*rafā*) (جلد ۱۴، ۳۳۱ الف)

---

۲۶۸. بروکلمان، *فرهنگ سریانی*، ۷۴۱ الف، Etpa. 3. luxuriatus est. *تساروس*، جلد ۲، ۳۹۶۰، اینگونه مستند کرده است: ܝܕ̈ܥܐ ܪܦܝ̈ܐ (ʿyāḏērpayyā) (*آداب منحل شده*).

۲۶۹. نک: برای نمونه، هانس ور، *واژه‌نامه عربی*، در زیر «**ترف**» (tarifa).

۲۷۰. برای نمونه در نزد هانس ور همچنین آمده است: **رفاهه** / rafāha، **رفاهیه** / rafāhiya / rafāhīya: *زندگی راحت، آسایش، رفاه و غیره*، همچنین **ترفیه** / tarfīh (اسم فعل از بن دوم): برای خود یا کسی دیگر زندگی خوبی را خواستن.

با تبریک هنوز رایج به تازه‌ازدواج کرده‌ها در شکل «**بالرفاء و البنین**» (*bi-r-rifā'i wa-l-banīn*) را ذکر می‌کند و اصطلاح «**رفاء**» (*rifā'*) را اشتباها با «*سازگاری / مسالمت*» توضیح می‌دهد. مطابق همین نیز هانس ور (Hans Wehr) (در همانجا) چنین ترجمه می‌کند: «*با سازگاری زندگی کنید و پسردار شوید!*» طبق حدیثی گویا پیامبر استفاده از این تبریک را ممنوع کرد.

این نکته نشان می‌دهد که پیامبر می‌باید از واژه «**رفاء**» (*rifā'*) نه «*سازگاری*» بلکه معنی منفی سریانی-آرامی آن یعنی ܪܦܝܐ (*rpāyā*) یا به عبارتی ܪܦܝܘܬܐ (*rappyūṯā*) (*«ملایم / آسانگیر» = زندگی شاد، بی‌بندوبار*) را درک می‌نمود. بدین ترتیب تبریک پیش‌گفته قابل درک می‌شود: «[برایتان] *خیلی خوشبختی و فرزندان زیادی* [آرزو می‌کنم]».

همچنین معنی «*به ساحل آوردن*» برای «**رفأ**» (*rafa'a*) (هانس ور، همانجا) پرسش‌برانگیز است. از همین واژه، «**مرفأ**» (*marfa'*) به معنی «*بندر*» نیز مشتق می‌شود. این البته برخلاف حدیث ابوهریره درباره روز قیامت است که *لسان* (جلد ۱، ۸۷ الف) آن را به عنوان گواه عرضه می‌کند: «**فتكون الأرض كالسفينة المرفأة في البحر تضربها الأمواج**» (*آنگاه زمین مانند کشتی به لرزه درآمده‌ای بر دریا خواهد بود که توسط أمواج اینسو و آنسو پرتاب می‌شود*). طبق معنی آن، ریشه فعل مضاعف «**رف**» (*raffa*) مبنای اصطلاح «**المرفأه**» (*al-murfa'a*) است که البته «**المرفأه**» (*al-murfa'a*) در واقع باید «**المرفه**» (*al-muraffa*) (سریانی-آرامی ܕܡܪܦܐ *da-m-rappā*) تلفظ شود. زیرا فقط این خوانش است که معنی قابل انتظار «*به لرزه درآمدن*» را می‌دهد که با «**تضربها الأمواج**» (<u>*taḍribuhā*</u> *l-amwāğ*) توسط أمواج «*اینسو و آنسو پرتاب شدن*» (˚ح سریانی-آرامی ܛܪܦ *ṭrap̄*)[۲۷۱] مطابقت دارد. معنی فعل عربی «**ضرب**» (*ḍaraba*) (*زدن*) که

۲۷۱. درباره برگردان سریانی-آرامی ܦ / *p* به عربی ب / b ، اس. فرانکل در *واژه‌های بیگانه آرامی در عربی* ص ۲۲ می‌نویسد: «برای א آرامی گاهی (Φ) פ ܦ جایگزین می‌گردد ...». در اینجا باید بدین اشاره کرد که *p* / ܦ در سنت شفاهی سوری‌های شرقی همواره «پ» (*p*) سخت تلفظ می‌شود چیزی که هنوز امروز در گویش‌های سوری‌های شرقی جدید باقی مانده است. این که واژه عربی «**ضرب**» (ḍaraba) احتمالاً یک ساخت ثانوی گویشی است و بر مبنای سریانی-آرامی ܛܪܦ (ṭrap̄) (یا سریانی شرقی) ساخته شده است، مضمون معناشناختی ریشه سریانی-آرامی آن تأییدکننده این نکته است. در این باره به *تساروس*، جلد ۱، ۱۵۲۳ به بعد، نگاه کنید که در آنجا ترجمه آن اصطلاحات عربی را فهرست می‌کند که ←

← فرهنگ‌نویسان سریانی شرقی آنها را ذکر کرده‌اند: **یضرب** (yaḍrib)(۱۵۲۴)، **اضطراب** (iṭṭirāb)، **الضرب و ضرب** (ḍarb) (۱۵۲۵ به بعد). این که عرب‌ها زبانشان را «**لغه الضاد**» (luġat aḍ-ḍād) می‌نامند نباید به این فکر نادرست منجر گردد که همه واژه‌ها با حرف «ض» (ḍ) مؤکد، عربی ناب هستند. البته جدول بروکلمان برای همخوان‌های صفیری و دندانی در مقایسه با همخوان‌های سریانی، عربی و عبری (نک: *دستور سریانی*، پاراگراف ۱۷) از اعتبار کلی برخوردار است ولی نمی‌تواند ادعا کند که اعتبار مطلق دارد. زیرا آنها تحول و تغییر واج‌های [نه حرف‌ها] شرح داده شده را با کمک نگارش برای یک مرحله معین از تاریخ حروف [الفبا] مشخص می‌نمایند. از این رو، درست است که حرف عربی «ض» (ḍ) در یک سلسله از موارد سریانی «ʿ / ܥ» و عربی «ظ» / *ẓ* سریانی *ṭ* / ܛ را بیان می‌کند ولی در اینجا بروکلمان متوجه نمی‌شد که الف) هر دو واج عربی «ض» (ḍ) و «ظ» (ẓ) در بسیاری از گویش‌های عربی امروز، به ویژه نوع زبان بدوی‌ها، از هم تفکیک داده نمی‌شوند به گونه‌ای که ترانویسی آنها بیشتر جنبه خودسرانه و دلبخواهانه پیدا کرده است. ب) این که حرف همخوان تأکیدی *ṭ* / ܛ می‌تواند توسط نرم‌شدن به طور ثانوی به عربی «ض» (ḍ) تبدیل شود- پدیده‌ای که تاکنون در سامی‌شناسی مورد توجه کسی قرار نگرفته است. همین پدیده، به طور مشابه، با توجه به جابجایی همخوان سریانی-آرامی *t* / ܬ به حرف واکه‌دار «د» (d) قابل تشخیص است.

در مورد «**ضرب**» (ḍarba) می‌توان تحول آن را از سریانی-آرامی ܛܪܦ (ṭrāp̄) (سریانی شرقی ṭrap) در سه مرحله اثبات کرد: ۱) پذیرش بدون تغییر ܛܪܦ (ṭrāp̄) = **طرف** (ṭarafa) در معنی اصلی‌اش یعنی «*زدن/کوبیدن*»، بویژه مرتبط با چشم، آنگونه که *لسان* (جلد ۹، ۲۱۵ ب) با نمونه‌های زیر گواهی می‌دهد: **طرفت عینه** (ṭaraf-tu ʿayna-hu) ṭaraf-tu به معنی چشمش یا به عبارتی: **أصبتها بشیء** (aṣab-tu-hā bi-šayʾ) «*آن را با یک چیز زدم/ مورد هدف قرار دادم*»؛ اسم «**طرفه**» (ṭarfa) افزون بر این بدین معنی نیز هست: «*کبودی چشم ناشی از کوبش [ضربه]*»؛ و همچنین: **أصل الطرف : الضرب علی طرف العین ثم نقل إلی الضرب علی الرأس** « aṭ-ṭarf در اصل aḍ-ḍarb می‌باشد = *زدن به گوشه* چشم، و سپس *به زدن به سر* نیز تعمیم داده شد» (در اینجا سریانی-آرامی ܛܪܦ (ṭrāp̄) «*کوبیدن/زدن*» از لحاظ ریشه‌شناسی زبان عامیانه با عربی «**طرف**» (ṭaraf) «*گوشه چشم*» - احتمالاً از بهم‌زدن پلک‌ها برخاسته- گره خورد).

۲) یک مرحله انتقالی از طریق جابجایی حرف همخوان p سریانی شرقی به یک حرف واکه‌دار عربی b در واژه عربی «**طرب**» (ṭarab) (> ܛܪܦ (ṭrap)) نشان داده می‌شود. به دلیل شکل محدود آن (نک: در این باره برای نمونه به *واژه‌نامه عربی*، هانس ور) که در عربی امروز معمول است و معنی مجازیش «سرخوشی» (Euphorie) ناشی از ترانه‌خوانی است و به سختی بتوان به اصل آرامی آن پی برد. ولی نه فقط «*احساس*» ساده بلکه *هیجان* روحی و روحیه برانگیزی نهفته در آن است که روشن می‌کند این واژه یک اشتقاق از معنی پایه‌ای سریانی-آرامی «*زدن، تکان دادن، به لرزه درآوردن*» است. از این رو، یک «**مطرب**» (muṭrib) که در عربی امروز «*خواننده*» معنی می‌دهد، کسی است که احساسات را به هیجان در می‌آورد یا تحریک می‌کند. همچنین شکل انعکاسی عربی «**إضطرب**» (iṭṭaraba) بیشتر به همین ریشه [**طرب**] ←

در این متن انتظار می‌رود فقط از طریق معناشناسی فعل سریانی–آرامی ܛܪܦ / *ṭrap̄* –آنگونه که در بالا برگردانده شده– قابل پیگیری است. به همین دلیل این شک وجود دارد که «**ضرب**» (*ḍaraba*) شکل سریانی–آرامی واژه ܛܪܦ (*ṭrap̄*) (یا سریانی شرقی *ṭrap̄*) است که از لحاظ آوایی شکل عربی به خود گرفته است.

پیوست توضیحی: درباره ریشه‌شناسی و معناشناسی واژه عربی «ضرب» (*ḍaraba*) (*زدن*)

اگر این گمان درست باشد که واژه «ضرب» (*ḍaraba*) از سریانی–آرامی وارد عربی شده، آنگاه این شناخت می‌تواند برای ما زاویه نوینی بگشاید که برای فهم کاربردهای دیگری از

← نزدیک است تا «**ضرب**» (ḍarba) (*زدن*). زیرا معنی **إضطرب**، یعنی «*ناآرام، هیجان‌زده، برانگیخته*»، این را تأیید می‌کند (نک: در این باره به بروکلمان، *فرهنگ سریانی*، ۲۹۰ به بعد، که برای سریانی ܛܪܦ (ṭrap̄) در زیر۱) واژه عربی «**طرف**» (ṭarafa) و در زیر۲ واژه عربی «**طرب**» (ṭaraba) قرار می‌دهد).

۳) سرانجام با جابجایی حرف همخوان سخت سریانی–آرامی *ṭ* / ܛ به یک «ض» / ḍ واکه‌دار عربی، انتقال از طریق نرم‌شدگی هردو حرف آرامی به عربی «**ضرب**» (ḍaraba) از سریانی–آرامی ܛܪܦ (ṭrap̄) به فرجام رسید. گسترش وسیع و شکل‌گیری گوناگون این ریشه در عربی که معنی آن را *لسان* (جلد ۱، ۵۴۳ ب) با اشاره کوتاه «**معروف**» (maʿrūf) = «آشنا» ارایه می‌دهد، نشان می‌دهد که این واژه در آغاز از آرامی گرفته شده است.

بنابراین تا اینجا نظر فرنکل (همانجا، ۱۹۵) که می‌گوید «**ضرب**» (ḍarb / ḍaraba) یک اصطلاح ناب عربی برای ضرب سکه است رد می‌شود. شاید در اینجا لازم باشد که از خود بپرسیم آیا واژه «**ضرب**» بیشتر با واژه سریانی–آرامی ܨܪܦ (ṣrap̄) (در سریانی شرقی ṣrap) خویشاوندی ندارد؟ زیرا این واژه هم به معنی «*ریختن* [در ریخته‌گری]، *ذوب کردن، پاک کردن*» (به ویژه در رابطه با فلزات) و هم به معنی «*فشار دادن، کوبیدن و درد داشتن*» است (نک: *تساروس* جلد ۲، ۳۴۴۶ به بعد؛ بروکلمان، *فرهنگ سریانی*، ۶۳۸). به هررو، اصطلاحات عربی که فرنکل از آنها نام می‌برد به ریشه سریانی–آرامی برمی‌گردند که البته او خاستگاه آنها را مورد تردید قرار می‌دهد: الف) «**صرف**» (ṣirf) «*شراب ناب*» (ص ۱۷۲)، ب) همین طور در «*سرخی ناب*» (ص ۱۸۵)؛ افزون بر این، «**صراف**» (ṣarrāf) (اصلاً به معنی «*ریختگر سکه*» و بعدها به معنی «*دادوستد با سکه*») همچنین «**صرف**» (ṣarafa) «*غژغژ کردن، غرچ غرچ کردن* [مانند «*دانـدن قروچه کردن*»]»، که فرنکل می‌گوید این [واژه] اصلاً جایش اینجا نیست (نک: *فرهنگ منا*، ۶۵۰ الف، ܨܪܦ (ṣrap̄)، در زیر (۴): **صر اسنانه** (ṣarra asnānahu) «*دندان‌ها را بهم فشردن، دندان قروچه کردن*».

ایـن فعـل در قـرآن ضـروری اسـت. در اینجـا لازم اسـت کـه یـک مقایسـه بـا محتـوای معناشـناختی فعـل سـریانی-آرامـی ܛܪܦ (*trap̄*) صـورت بگیـرد تـا مقـدمتاً بتـوانیم تشـخیص بـدهیم تـا کجـا واژه عربـی «**ضرب**» بـا سـریانی-آرامـی ܛܪܦ (*ṭrap̄*) مشـترک است. زیرا نباید از نظر دور داشت که الف) یک واژه معادل دیگر سریانی-آرامی می‌تواند در پس آن وجـود داشـته باشـد و ب) ایـن کـه «**ضرب**» احتمـالاً خیلـی پـیش از قـرآن وارد عربی شده و به تدریج از لحاظ معناشناختی استقلال پیدا کرده است.

نخستین نمونه را در یک مثل عامیانه می‌بینیم که فرض نخست را تأیید می‌کند. در سوره ۲۴:۳۱ درباره رفتار زنان مقررات معینی برشمرده می‌شود؛ در آنجا آمده است:

سوره ۲۴:۳۱

ولا یضربن بارجلهن ما یخفین من زینتهن

طبق نظرات *طبری* (جلد ۱۸، ۱۲۴) این بخش تاکنون اینچنین فهمیده شده است:

> (پارت، ۲۸۹): «و آنهـا نبایـد پاهـای خـود را (رویهـم) بینـدازنـد تـا توجـه را بـه زینت‌آلاتی که زیرلباس‌های خود حمل می‌کننـد جلـب نماینـد [یادداشـت و.: تـا دیگـران متوجـه شـوند آنهـا چـه چیـزی از زینت‌آلاتشـان پنهـان نگـه می‌دارند].»
>
> (Blachère, 379): „Que [les Croyantes] ne frappent point [*le sol*] de leurs pieds pour montrer les atours qu’elles cachent.“
>
> (Bell, I, 339): „and let them not beat with their feet so as to let the ornaments which they conceal be known;“

> **مکارم شیرازی:** ... و هنگـام راه رفتن پاهـای خـود را بـه زمیـن نزننـد تـا زینـت پنهانیشان دانسته شود (و صدای خلخال که برپا دارند به گوش رسد)...

یعنی زنان می‌تواند زیورآلات به خود بیاویزند ولی مجاز نیستند که آنها را آشکار کننـد و توجه دیگران را با انـداختن پاهایشـان روی هـم یا کوبیـدن پـا روی زمیـن برانگیزنـد. از ایـن برداشـت گمانه‌زنانـه و نتیجـه نادرسـت مـی‌تـوان دیـد کـه مفسـران عـرب نمـی‌دانسـتند بـا اصطلاح «**یضربن بارجلهن**» (*yaḍribna bi-arğulihinna*) (از زنان گفته می‌شـود: «*آنها با پاهای خود می‌کوبند*») که برای آنها ناآشنا بود چه کنند.

البته اگر ما اصطلاح سریانی-آرامی معادل آن را به‌روزرسانی کنیم، معنی آن، آنگونه که *تساروس* (جلد ۱، ۱۵۲۴) نقل می‌کند روشن می‌شود: «ܛܪܦܝܢ ܒܪ̈ܓܠܝܗܝܢ (m-*pedibus suis tripudiantes*, incessu artificiali (*ṭarrpān b-reglayhēn* utentes، (با پاهایشان «کوبان»= *جهیدن* یا *رقصان* به این معنی که تصنعی اینور و آنور رفتن)، کتاب اشعیا، بخش ۳، ۱۶)». جالب اینجاست که قرآن این بخش از انجیل [عهد عتیق] را با اصطلاح سریانی-آرامی انجیل *پشیتا* دقیق‌تر بیان کرده است تا *انجیل اورشلیم*.[۲۷۲] ولی معنی سریانی-آرامی این اصطلاح در واقع «*با پاها جهیدن = با رقص راه رفتن*» است. افزون بر این، وقتی ما واژه «**زینه**» (*zīna*) (*زینت / زیور*) را در برابر واژه سریانی-آرامی ܨܒܬܐ (*ṣeḇtā*) قرار می‌دهیم، می‌بینیم که فرهنگ‌نگاران سریانی نیز برای آن معنی مجازی «**جمال**»، «**حسن**»، «**بهاء**» (*bahāʾ ḥusn ǧamāl*) را نیز ارایه می‌دهند. از این رو، معنی آیه ۳۱ از سوره ۲۴ را می‌باید این چنین فهمید:

---

۲۷۲. در آنجا (همانجا، ۱۰۳۶ ب) این بخش از اشعیا ۳:۱۶ اینگونه بیان شده است: «و با [پاهای خویش] *خلخال‌ها را به صدا در می‌آورند / به جرینگ جرینگ در می‌آورند*. در اینجا اصطلاح عبری העבסנה וברנליהם (u-ḇralēhem tʿakkasnā) می‌تواند برخلاف توضیح گزنیوس (۵۸۵ الف) «*خود را با خلخال آراستن، یا با آن صدا درآوردن تا توجه را برانگیزد*» با این اشاره (یک عشوه‌گری که همچنین در قرآن [سوره ۲۴:۳۴] مذموم دانسته شده؛ نک: به داتی Doughty جلد ۱، ۱۴۹) که کمتر «*با صدای [جرینگ و جرینگ] خلخال‌ها*» ربط دارد تا با گونه عبری עקש (qaš) و معادل‌های عربی (**عقص** aqaṣa/ ، **عقس** / aqasa) که گزنیوس (۶۱۴ الف) از لحاظ ریشه‌شناختی بدان اضافه کرده و سریانی-آرامی (ܩܣܣ/ qas) با معنی «*چرخیدن، پیچ خوردن*» است مربوط باشد. جالب در اینجا عبارت اصطلاحی است که *لسان* (جلد ۶، ۱۴۵ الف) برای «**عکس**» (ʿakasa) می‌آورد: **تعكس الرجل: مشى مشي الأفعى** (mašā mašya l-afʿā :taʿakkasa r-rağul) (درباره کسی گفتن taʿakkasa یعنی: *مانند مار راه رفتن = پیچاپیچ رفتن، مارپیچ رفتن*)، **وربما مشى السكران كذلك** (این را در ضمن به عنوان معادل برای فرد مست می‌گویند). بر این اساس، اصطلاح عبری این معنی را می‌دهد: (*رقصان رفتن*) «*پاها را (مصنوعی) چرخاند، تاب دادن*»، در حالی که نسخه قرآنی و سریانی-آرامی بدین معنی است: (*رقصان رفتن*) «*با پاها (مصنوعی) [به زمین] کوبیدن*». این نیت اساسا گمراه‌کننده در *تساروس* (جلد ۲، ۲۹۶۷ الف) در معنی مجازی stimulatio,incitatio (*تحریک، وسوسه*)، از جمله، در عبارت سریانی-آرامی ܫܘܦܪܝܗܘܢ ܘܥܘܩܣܝܗܘܢ (šuprayhōn w-ʿuqsay-hōn) (*دلربایی و اغواهایش*) (Ephr. ed. Lamy i. 489. 5) که با اصطلاح عبری خویشاوند است مستند شده است.

«آنها [زنان] نباید با پاهای خود *به زمین بکوبند* (= *رقصان راه بروند*) تا زینت پنهان‌شان آشکار شود.»[۲۷۳]

معنی دیگر «بقیه» (baqīya)
سوره ۱۱:۸۶

بقیت‌الله خیرلکم ان کنتم مومنین

(پارت، ۱۸۶): «نیروی (؟) [یادداشت: یا: نیکی (*baqīya*؟)] خدا برایتان بهتر است اگر ایمان داشته باشید.»

(Blachère, 254): 87/86 „Ce qui reste auprès d'Allah [Anm. 87. Text.: le reste d'Allah] est un bien pour vous si vous êtes croyants."

(Bell, I, 213): 87. „The abiding (portion) [*I.e.* the eternal reward] of Allah will be better for you, if ye be believers."

مکارم شیرازی: ... آنچه خداوند برای شما باقی گذارده (از سرمایه‌های حلال)، برایتان بهتر است اگر ایمان داشته باشید! ...

در این آیه معنی اصطلاح «**بقیت الله**» (*baqīya^tu llāh*) با معنی آن در «**اولوا بقیه**» (*ūlū baqīya*) در سوره ۱۱:۱۱۶ فرق می‌کند. در آیه پیشین ۸۵ شعیب مردم اهل مدین را هشدار می‌دهد که از سود فریبکارانه [دزدی] که می‌توان با دستکاری ترازو و وزنه بدست آورد پرهیز کنند. اصطلاح «**بقیت**» (*baqīya^t*) به طور مستقیم با این ثروت‌اندوزی نامشروع گره خورده است. بلاشرو بل با این که به معنی اصطلاح نزدیک می‌شوند ولی نمی‌توانند این مفهوم را به درستی توضیح بدهند.

زیرا در اینجا نیز معنی واقعی این اصطلاح از طریق معناشناسی معادل سریانی-آرامی آن یعنی ܝܘܬܪܢܐ (*yuṯrānā*) (*سود*) قابل دسترسی است. فرهنگ *منا* (۳۲۰ الف)

---

۲۷۳. تحت‌الفظی: "*آنها نباید با پاها [به زمین] «بکوبند»* که «معلوم/آشکار» شود چه چیز جذاب خود را پنهان دارند." منظور این است: وقتی آنها به گونه‌ای وسوسه‌آمیز جذابیت پنهان خود را «*به نمایش می‌گذارند*». معنی «*آشکار کردن، به نمایش گذاشتن*» برای واژه عربی «**اعلم**» (aʿlama) (*آگاه کردن*) در فرهنگ‌نامه از معادل سریانی-آرامی ܐܘܕܥ (awdaʿ) (*تساروس*، جلد ۱، ۱۵۵۷) بدست می‌آید: indicavit ، ostendit ، scire fecit (*آگاه کردن، آشکار کردن، نشان دادن*).

برای ریشه ܝܬܪ (*iṯar*) به جز معنی اصلی آن یعنی «**بقی**» (*baqiya*) (*باقی ماندن*) در زیر (۶) این معانی را نیز عرضه می‌کند: **اکتسب. ربح** (*rabiḥa iktasaba*) (*به دست آوردن، سود بردن*). برای شکل اسمی نامبرده (۳۱۲ ب) در زیر شماره ۲ این معانی را ارایه می‌دهد: **مکسب. ربح** (*ribḫ maksab*) (سود، کسب). *تساروس* به عنوان معادل برای ܬܐܓܘܪܬܐ (*tēḡurtā*) (*تجارت، سود*)[۲۷۴] اصطلاحات زیر را قید می‌کند: «de mercatura spirituali ܬܐܓܘܪܬܐ ܕܪܘܚ̈ܢܝܬܐ (*tegurteh da-*) *ḇ*ʿ*eldḇāḇā*) (*کسب معنوی از طریق شیوه زندگی دینشینی*)؛ ۲) labor, opus، ܬܐܓܘܪܬܗ ܕܒܥܠܕܒܒܐ (*tegurteh da-ḇ*ʿ*eldḇāḇā*) (*کار بدخواه، شیطان*). به عبارتی، می‌توان معنی «*کار خدا*» را برای «**بقیت‌الله**» که در اینجا به معنی «*کسب / عایدی خداپسند*» است استفاده کرد. با این توضیح معنی این اصطلاح در متن سوره ۱۱:۸۶ چنین می‌شود:

«<u>*کسب (خداپسندانه) بیشتر به نفع*</u> شماست وقتی که مؤمن باشید!»

معنی سوم «بقیه» (baqīya)
سوره ۲:۲۴۸

ان ایه ملکه ان یاتیکم التابوت فیه سکینه من ربکم
و بقیه مما ترک ال موسی و ال هرون

پارت در ترجمه‌اش (۳۶) اصطلاحات «**سکینه**» (*Sakīna*) و «**بقیه**» (*Baqīya*) را به عنوان مفاهیم ویژه قرآنی بدون ترجمه می‌گذارد و این در حالی است که او در *تفسیرش* (۵۲) برای **بقیه** ***baqīyatun*** معنی «*مابقی / بازمانده*» (= بقایای جسد؟) را پیشنهاد می‌کند. ظاهراً معنی آخر تا اندازه‌ای بهترین شکل مناسب می‌باشد. زیرا *فرهنگ منا* (۸۲۱ ب) برای معادل سریانی–آرامی ܫܪܟܢܐ (*šarkānā*) به جز معنی اصلی آن یعنی «*بازمانده*» در زیر (۲) معنی «**ذخیرة**» (*ḏaḫīra*) (*بقایای جسد*) را نیز می‌دهد. مطابق این

---

۲۷٤. واموا‌ژه قرآن «**تجاره**» (tiğāra) در سوره ۳۵:۲۹ (**یرجون تجارة لن تبور**= *آنها آرزوی سودی دارند که بی‌ارزش نباشد، یعنی یک سود با ارزش پایدار*) و همچنین سوره ۶۱:۱۰، در معنی سریانی–آرامی خود است یعنی «*کسب، سود*». به همین ترتیب نیز «**البقیت الصلحت**» (al-bāqiyātᵘ ṣ-ṣāliḥāt) (که برای ܡܝܬܪܬܐ ܛܒܬܐ *myattrāṯā ṭāḇāṯā*، *تساروس*، جلد ۱، ۱۶۵۳، gesta praeclara ،egregia facta) «*کارهای خوب و عالی*» در سوره ۱۸:۴۶ و ۱۹:۷۶.

معنی، یک «*بازمانده* [از چیزی یا کسی]» در صندوق عهد قرار دارد که خاندان (آل) موسا و هارون از خود به جای گذاشته بودند.

۱۳. برگزیده‌ای از ساختارهای سریانی- آرامی زبان قرآن

برای این که دوباره به ساختارهای دستوری زبان قرآن که در بالا نامبرده شده بپردازیم، یک بار دیگر آیه ۲۳ نقل شده از سوره مریم را از زاویه‌ای دقیق‌تر مورد بررسی قرار می‌دهیم: **یلیتنی مت قبل هذا وکنت نسیا منیسا** «*ای کاش پیش از این مرده بودم و بکلی فراموش می‌شدم*». به معنی آن هیچ انتقادی نمی‌توان کرد. ولی آنچه که در اینجا مورد نظر ماست این بخش جمله است: **وکنت نسیا منیسا** (*wa-kuntu nasya*^{n} *mansīyā*) «*ای کاش بکلی فراموش می‌شدم*».

در این اصطلاح معروف قرآن که به عنوان «واژه دوپاره« در زبان و فرهنگ‌نامه‌های عربی وارد شده، [۲۷۵] موضوع بر سر یک شکل نحوی است که در دستور زبان عربی «**مفعول مطلق**» (*mafʿūl muṭlaq*) نامیده می‌شود. [۲۷۶] به زبان ساده، این مفعول از یک مصدر یا از یک اسم که از یک فعل مشتق شده است و به عنوان جانشینی برای فقدان قید یا برای تقویت فعلی هم‌آوا می‌آید که مفعول آن در حالت متعدی قرار دارد.

در زبان آلمانی برای این، یک نمونه مشهور وجود دارد: Er schlief den Schlaf des Gerechten یعنی: او *مانند* یک عادل خوابید [چون عذاب وجدان ندارد خوب خوابید]). ولی تعیین کننده این است که در زبان عربی (مانند آلمانی) این مفعول همواره پس از فعل قرار می‌گیرد و طبیعتاً به عنوان اسم بدون تغییر می‌ماند در حالی که خود فعل هر شکل دلبخواهی را می‌تواند بگیرد.

در جمله قرآنی ما آشکار است که مفعول مصدری «**نسیا**» (*nasya*^{n}) (*فراموش کردن*) پیش از فعل قرار دارد که طبق قواعد دستوری عربی جای آنها عوض شده است. در برابر این ادعا که این مورد را پیامد جبر قافیه‌ای می‌داند باید پاسخ داد که هر دو واژه از

۲۷۵. نک: برای نمونه به هانس ور، *واژه‌نامه عربی*، در زیر «**نسی**» / nasy: **أصبح نسیا منسیا** aṣbaḥa nasyan mansīyan «*کاملاً فراموش شدن*».

۲۷۶. نک: بروکلمان، *دستور عربی*، پاراگراف ۱۱۲.

حروف هم‌آوا برخوردارند. این که «**منسیا**» (نویسه‌گردانی برای واژه سریانی-آرامی ܡܢܫܝܐ است و در واقع باید آن را *m-našyā* خواند) طبق خوانش امروزی قرآن با تکرار [مضاعف کردن] «ی» صورت می‌گیرد و به همین علت هم باید در پایان آیه [بیت] قرار گیرد به این دلیل غیرقابل دفاع است چون «**إنسیا**» (در آیه ۲۶) نیز، که خود هم نویسه‌گردانی شده واژه سریانی-آرامی ܐܢܫܝܐ است نه *insīyā* بلکه *(a)nāšāyā* (یک *موجود انسانی*) باید خوانده شود، طبق خوانش امروزی قرآن به دلیل قافیه نیز باید با «ی» کشیده [قوی] صورت بگیرد.

حتا اگر بپذیریم که خوانش مذکور با توجه به شکل اصلی و ناب آرامی خودسرانه صورت نگرفته باشد، «**نسیا**» نیز طبق قواعد نحوی عربی می‌توانسته در جای درست جمله قرار بگیرد و بدون هیچ گونه آسیبی، متناسب با قافیه، به همان شکل *nasīyā* تلفظ شود. این استدلال ظاهری و سطحی برای توجیه زنجیره جمله که با قواعد سخت دستور زبان عربی در تعارض است قانع‌کننده نیست.

مفسران عرب تلاش می‌کنند این نابسامانی آشکار را به گونه‌ای دیگر تعبیر کنند. گفته می‌شود که منظور از اسم فعلی «**نسیا**» ($nasya^n$) یک «*حافظه فراموش شده*» یا به عبارتی یک «*شیئ فراموش شده*» است که طبق قواعد دستور زبان عربی به عنوان گزاره فعل «**کنت**» (*kuntu*) به درستی در حالت مفعولی [بی‌واسطه] قرار دارد و به همین دلیل نیز واژه بعدی، «**منسیا**» ($mansīya^n$) منطقاً به عنوان صفت وصفی اسنادی مذکر فهمیده می‌شود. طبق همین نیز مریم می‌گوید: «*آخ، کاش که یک چیز فراموش شده می‌بودم!*» (۲۷۷) یا «*که خاطره‌ام فراموش شده می‌بود!*». ولی دلیل ژرف‌تر در این واقعیت نهفته است که ما در اینجا با ساختار یک جمله نمونه‌وار سریانی-آرامی سروکار داریم. تئودور نولدکه رئوس این ساختار زبانی را اینگونه بیان می‌کند:

> «وجه مشخصه زبان آرامی این است که نسبت به زبان های عبری و عربی امکانات بسیار بیشتری برای وصل کردن جمله‌ها به یکدیگر دارد. این زبان از حروف ربط بسیار و قیود تعدیل‌کننده برخوردار است. افزون بر این، زبان آرامی از آزادی و تنوع [نحوی] بیشتری برای گذاشتن واژه‌ها در جمله برخوردار است.» (۲۷۸)

---

۲۷۷. *طبری*، جلد ۱۶، ص ۶۶ به بعد.

۲۷۸. تئودور نولدکه، *زبانهای سامی*، لایپزیک ۱۸۹۹ ۲، ص ۴۶.

یک چنین آزادی در ترکیب کلمات در این آیه قرآن نیز وجود دارد: برخلاف قواعد دستوری زبان عربی در اینجا فعل پس از اسم قرار گرفته است. توالی واژه‌های «**وکنت نسیا منسیا**» (*wa-kuntu nasya^n mansīyā*) دقیقاً منطبق است با عبارت سریانی-آرامی ܘܗܘܝܬ ܢܫܝܐ ܡܢܫܝܐ (*wa-hwīṯ nšāyā m-našyā*).

اگر شکل سریانی-آرامی این آیه را متوجه شویم، آنگاه متوجه جزئیات دیگر نیز می‌شویم: نه فقط توالی واژه‌ها بلکه تطابق نهاد و صفت وصفی آشکارا با قواعد دستوری عربی سازگار نیست. اگر کسی از یک عرب زبان‌دان و تحصیل‌کرده بخواهد که این ساخت جمله را توضیح بدهد احتمالاً تعجب خواهد کرد. زیرا به نظر او این جمله همیشه در همین شکل وجود داشته و به همین دلیل هیچگاه درباره آن نیندیشیده است. ولی مسئله زمانی برای او به شکل آگاهانه در می‌آید که در برابر چند پرسش اساسی قرار بگیرد:

الف) نهاد فعل «**کنت**» (*kuntu*) (*اگر باشم*) در اینجا چه کسی است؟

- پاسخ: مریم

ب) صفت وصفی در گزاره کدام است؟

پاسخ: **منسیا** ($mansīya^n$) (فراموش کردن)

پ) آیا پایانه در اینجا مذکر است یا مؤنث؟

- پاسخ: مذکر.

ت) گزاره به چه چیز برمی‌گردد؟

- پاسخ: آشکارا به «**نسیا**» (*nasya^n*) (*یک فراموش کردن*) که مذکر است.

ث) نتیجه‌گیری: پس طبق آن، **نسیا منسیا** (*nasya^n mansīyā*) یعنی یک «*فراموشی فراموش شده*». یعنی این مریم نیست که باید فراموش کند بلکه خود «*فراموش کردن*» باید «*فراموش*» شود.

ج) طبق قواعد دستوری عربی چگونه می‌توان، عطف به مریم، عبارت را درست نوشت؟

- پاسخ: **وکنت منسیه نسیا** (*wa-kuntu mansöya07β nasyaβ*).

یعنی عملاً باید جمله درست عربی اینچنین باشد.

معمولاً چنین انحرافاتی از هنجارهای دستور زبان عربی به عنوان ویژگی‌های زبان قرآن توضیح داده می‌شوند. ولی اگر کسی بخواهد نتیجه‌گیری کند که قرآن با یک

عربی ناقص نوشته شده، باید به او پاسخ داد: این عربی نادرست نیست بلکه آرامی درست است. چیزی که در وجه‌وصفی «**منسیا**» (*mansīyā*) (*فراموش کردن*) مانند پایانه یک مفعول مذکرعربی به نظر می‌آید در واقع، با توجه به نگارش سریانی-آرامی نویسه‌گردانی شده **ܡܢܫܝܐ** (*m-našyā*)، یک پایانه مؤنث سریانی-آرامی در بخش گزاره جمله است. طبق قواعد دستوری سریانی-آرامی، وجه وصفی گزاره‌ای مانند صفت در حالت اسم مطلق [تغییرنیافه] قرار دارد. برای مؤنث بدین معنی است که ت / **ܬ** در پایانه مؤنث در حالت تعریف تا / **ܬܐ** حذف می‌شود به طوری که فقط یک آ / **ܐ** باقی می‌ماند.[۲۷۹]

زبان عربی این قاعده را نمی‌شناسد. در عربی نوشتاری میان صفت اسنادی و گزاره‌ای یا صفت مفعولی فرقی گذاشته نمی‌شود، به گونه‌ای که برای مؤنث پایانه ه / ***t*** همواره باقی می‌ماند. به همین دلیل از منظر قواعد عربی ناممکن است که در شکلی مانند «**منسیا**» (*mansīya*^{n}) بتوان یک پایانه مؤنث مشاهده کرد. البته مگر این که ما آن را با عینکی سریانی-آرامی بنگریم.

ما همین پایانه مؤنث سریانی-آرامی در گزاره جمله را در جاهای دیگر قرآن مشاهده می‌کنیم. برای نمونه، **بغیا** (*baġīyā*) در آیه ۲۰: **ولم اک بغیا** (*چون من فاحشه نیستم*) و همچنین در آیه ۲۸: **وما کانت امک بغیا** (*و مادرت به هیچ وجه یک فاحشه نیست*) یک ترجمه وفادارانه از واژه سریانی-آرامی **ܒܥܝܐ** (*bāʿyā*) است. این که در اینجا **بغیة** (*baġīya*^{t}) با پایانه مؤنث عربی ظاهر نمی‌شود، برخی آن را نه فقط به دلیل قافیه می‌خواهند توجیه کنند بلکه بویژه با این توجیه که ادعا می‌شود صفت‌های معینی وجود دارند که صرفاً به زنان برمی‌گردند ولی از نظر ظاهری یک پایانه مذکر می‌گیرند.

ولی این توضیح به این دلیل نااستوار است چون ما در قرآن با موارد مشابه دیگری نیز روبرو می‌شویم که با این استدلال نمی‌توان آنها را توجیه کرد. برای نمونه در سوره ۳۳:۶۳ آمده است: **وما یدریک لعل الساعه تکون قریبا** «توچه *میدانی که گویا ساعت (آخر) احتمالا نزدیک است*». این که «**قریبا**» (*qarībā*) در اینجا به عنوان گزاره برای «**الساعه**» (*as-sāʿa*) (*ساعت*) پایانه سریانی-آرامی حالت اسم مطلق را دارا است، در دستور زبان عربی به عنوان پایانه قیدی به معنی «**عن قریب**» (*an qarīb*) (*بزودی، بعدی*) توضیح داده خواهد شد. ولی این در تضاد با سوره ۴۲:۱۷ «**وما یدریک لعل الساعه قریب**» (با

---

۲۷۹. نک: بروکلمان، *دستور سریانی*، پاراگراف ۹۰، ۹۱ (Paradigma).

همـان معنـی) اسـت. ایـن کـه «**قریـب**» در اینجـا، اگرچـه گـزاره «**الساعه**» اسـت، نـه پایانـه مؤنث مورد انتظار بلکه دارای (باز هم طبق دستور زبان سریانی-آرامی) یک پایانـه مذکر است، تلاش می‌شود که باز هم در اینجا با جبر قافیه توضیح داده شود.

ولـی در اینجـا هنـوز سـوره ۷:۵۶ بـاقی می‌مانـد: **إن رحمت الله قریب من المحسنین** (*رحمت خدا به نیکوکاران نزدیک است*). در اینجا برای واژه گزاره‌ای «**قریب**» (*qarīb*^{un}) (*نزدیک*) کـه بـه واژه مؤنـث «**رحمة**» (*raḥma*^{ta}) (*رحمـت*) برمی‌گـردد و یک پایانـه مـذکر دارد هیچ بهانه‌ای وجود ندارد. در اینجا البته دلیل واقعی این است که معمولاً به هنگـام انتقال واژه‌های آرامی مذکر به زبان عربی، آنها در حالـت دسـتوری اسم مطلق (Status absolutus) هستند، یعنی پایانه تعریف و تعین اولیـه آن کـه آ / ܐ است (به زبان دیگر: در عربـی بـه آن *شـکل وقفـی* می‌گوینـد) حـذف می‌شـود و بعـد وارد آن زبـان می‌شـود. نمونـه‌ها: واژه سـریانی-آرامـی ܐܠܗܐ (*allāhā*) = عربـی «الله» (خـدا)؛ ܩܪܝܒܐ (*qarīḇā*) = **قریب** (*qarīb*) (*نزدیک*).

در مورد پـیش رو مجبـوریم معـادل سـریانی-آرامـی «**إن رحمت الله قریب**» (*[زیرا که] رحمـت خـدا نزدیـک اسـت*) را ماننـد زیـر در برابـر خـود داشـته باشـیم: ܪܚܡܬ ܐܠܗܐ ܩܪܝܒܐ (*reḥmaṯ allāhā qarīḇā*). طبـق ایـن بایـد شـکل عربـی در اصل «**قریبا**» (*qarībā*) (*نزدیک*) تلفظ می‌شد. برای تبـدیل «**قریبا**» به «**قریب**» (*qarīb*) ایـن توضـیح را می‌تـوان داد کـه رونـویس‌برداران پایانـه مؤنـث ܩܪܝܒܐ (*qarīḇā*) کـه در سریانی-آرامی در گزاره و اسـم مطلـق بـوده و از نظر ظاهری از پایانـه مذکر در حالـت معـین وصـفی غیرقابـل تفکیـک اسـت را بـه عنـوان شـکل مـذکر قلمداد کردنـد و ایـن تغییرات لازم (*mutatis mutandis*) انجـام دادنـد، یعنـی بـا حـذف پایانـه الـف (*ā*) تأکیدی سریانی-آرامی آن را عربی کردند، به عبـارتی آن را بـه یـک شـکل *وقفـی* عربـی مذکر تغییر دادند.

تصـحیح ثـانوی یـا بعـدی اینگونـه توضـیح داده می‌شـود کـه رونـویس‌برداران بعـدی در پایـان «**قریبـا**» (*qarība*^{n}) یـک مفعـول عربـی تشـخیص داده‌انـد کـه در اینجـا در تضـاد آشکار با دستور زبان عربی‌یی است که بعدها تدوین گردید. طبق قواعد ایـن دسـتور زبان عربـی در جملـه اسـمی کـه بـا «**إن**» / *inna* آغـاز می‌شـود بایـد نهـاد در حالـت مفعـولی ولـی گـزاره در حالـت نهـادی قـرار داشـته باشـد. ولـی در اینجـا «**قریبـا**» (*qarība*^{n}) طبـق نـوع نگارش عربی یک پایانه مفعـولی مـذکر را داراست. به جـای قرار دادن یک پایانه مؤنث،

پایانه «الف» ($\bar{a}$) بدون جایگزینی حذف شده است. این البته یک گمانه‌زنی ناب است که درستی آن تازه باید از طریق تأییدیه‌های لازم از دست‌نوشته‌های آغازین قرآن اثبات شود.

با این وجود، توضیح نخست از طریق یک مورد در سوره ۳:۴۰ تأیید می‌شود: **رب أنی یکون لی غلم و قد بلغنی الکبر و امرأتی عاقر** («*پروردگارا چگونه می‌توانم پسری داشته باشم در حالی که به پیری رسیده‌ام و همسرم نازا است.*») در اینجا نیز «**عاقر**» (*ʿāqir*) (*نازا*) گزاره‌ای برای «**امراتی**» (*همسرمن*) است و از این منظر که بنگریم یک پایانه مذکر را داراست. همانگونه که در بالا شرحش رفت این مورد ناشی از یک *خطای بصری* است؛ زیرا واژه مؤنث سریانی-آرامی ܥܩܪܐ (*aqrā*) که در حالت اسم مطلق Status absolutus است از واژه مذکر ܥܩܪܐ (*aqrā*) که در حالت تعریف [معین / اضافه] Status emphaticus می‌باشد از لحاظ نوع نگارش و تلفظ قابل تفکیک نیست. به همین دلیل هم تبدیل آن به شکل *وقفی* مذکر در عربی صورت گرفت.

دو مورد در آیه‌های ۵ و ۸ از سوره ۱۹ که مکرر آمده: **وکانت امراتی عاقرا** (*wa-kānat imraʾatī ʿāqiraⁿ*) («و همسرم *نازا* است») با جبر قافیه‌ای قابل توضیح نیستند. در اینجا نوع نگارش سریانی-آرامی حالت مطلق اسم به صورت مؤنث ܥܩܪܐ (*ʿaqrā*) (< **عاقرا**) موبه‌مو بازگو [بازنویس] شده است.

حذف پایانه مؤنث برای صفت در عربی کلاسیک

این قاعده زبان سریانی-آرامی که بر اساس آن مؤنث *اسم مطلق* برای *صفت* گزاره‌ای و وجه وصفی با حذف ت / ܬ و حفظ پایانه آ / ܐ از لحاظ ظاهری با حالت معین شکل مذکر توصیفی معادلش هیچ تفاوتی ندارد ما را با یک پدیده در زبان کلاسیک عربی آشنا می‌کند که تا کنون به عنوان معما قلمداد می‌شد. کارل بروکلمان (*دستور زبان عربی*، بند ۶۵) این پدیده را به صورت زیر جمع‌بندی کرده است:

> یادداشت ۱. «از این رو صفت‌هایی که به زندگی جنسی زنان یا موجودات ماده برمی‌گردند نیازمند پایانه مؤنث نیستند، مانند **مرضع** (*murḍiʿun*) «*مکنده*»؛ **عاقر** (*ʿāqirun*) «نازا» ... ۲. همچنین صفت‌هایی مانند «**فعول**» (*faʿūlun*) در حالت معلوم و «**فعیل**» (*faʿīlun*) در حالت مجهول، مانند «**کذوب**» (*kaḏūbun*) «*دروغگویانه*»، «**جریح**» (*ǧarīḥun*) «زخمی» در حالت گزاره‌ای و توصیفی، پایانه مؤنث نمی‌گیرند.»

بروکلمان این تشابه را از یک ردیف واژه‌هایی استخراج می‌کند که در زبان‌های سامی نیز بدون پایانه مؤنث برای جنس ماده هستند. ولی او از زمینه آرامی چیزی نمی‌گوید، اگرچه در قرآن برای گروه نخست به اندازه کافی شاهد وجود دارد و صفت‌هایی که در بخش دو نامیده شدند یعنی «**فعول**» (*faʿūl*) و «**فعیل**» (*faʿīl*) به روشنی به اشکال اولیه آرامی (دقیق‌تر: سریانی-آرامی) اشاره دارند.

ولی پیش از بروکلمان، تئودور نولدکه به این مسئله پرداخته است. او در پژوهش خود «*درباره دستور زبان عربی کلاسیک*، وین ۱۸۹۷ (چاپ بعدی دارمشتات ۱۹۶۳) در این باره می‌نویسد (ص. ۲۰، بند ۱۹):

> «بکارگیری یا حذف پایانه مؤنث «ة» در صفت‌ها هنوز به بررسی جامع‌تری نیاز دارد. آنچه دستورنویسان قدیم و جدید ارایه می‌دهند[۲۸۰] هنوز بررسی‌کننده تمام و کمال موضوع نیست. در «**تذهل کل مرضعه عما أرضعت**» سوره ۲۲، آیه ۲، خواننده واژه «**مرضع**» را انتظار دارد؛ شکل مؤنث خیلی مصنوعی توضیح داده شده است.»

قطعاً نولدکه می‌توانست دلیل بسیار ساده این پدیده را توضیح دهد. ولی او به این دلیل که قدمت به اصطلاح شعر عرب [عرب جاهلیت] را بیش از حد به عقب کشاند، به گونه‌ای راه شناخت خود را مسدود کرد. همانگونه که در پیش تشریح شد در مورد نقل شده از سوره ۲۲، آیه ۲ طبق دستور زبان سریانی-آرامی هیچ دلیلی وجود ندارد که از پایانه «**مرضعة**» (*murḍiʿaᵗ*) ([مادر] *شیردهنده*) صرف‌نظر کرد. زیرا این واژه در جمله جایگاه نهادی ندارد. از این رو، این واژه در حالت معین با پایانه مؤنث درست نوشته شده است.

ولی در نمونه‌های دیگر فرق دارد: **ویا جارتا بینی فإنک طالقه** «*ای همسایه زن* (= همسرزن) *از اینجا برو، تو آزاد هستی*» (سطر ۸) و «**وراءک عنی طالقا**» «*از من دور شو به عنوان [آدم] آزاد / اخراجی*» (سطر ۹). در اینجا هر دو واژه تأکید شده بالا به عنوان گزاره در

---

۲۸۰. یادداشت ۱: «همچنین نک. به ۲، ۲۲۲ به بعد؛ ابن قتیبه، «*آداب کتاب*» ۱۰۴ به بعد؛ فصل ۸۳؛ جستار ۲۶۸ به بعد؛ رکندورف (Reckendorf) ۱۸. دلیل این پدیده که برای بخش بزرگی از صفت‌های مؤنث پایانه تأنث وجود ندارد، هنوز کاملاً مبهم است. برای واژه‌هایی که معنی آن مستقیم به جنسیت مؤنث برمی‌گردد شاید به این علت باشد که اسم‌های مؤنث سامی که صرفاً بیانگر طبیعت مؤنث هستند، ظاهراً در اصل بدون پایانه تأنث بوده‌اند ...»

حالـت مطلـق [بـدون تغییـر] مؤنـث اسـت و بـه همـین علـت هـم دارای آ / *ā* متناسـب (سریانی–آرامی) است (و نه نشانه مؤنث عربی «ة»). البته تا آنجا که پایانه بدون مصوت «ه» / *h* در **طالقه** به عنوان یک نوع پایانه تعین الف / *ā* درک شود.

بدین وسیله پدیده نبود پایانه مؤنث برای صفت‌ها و وجوه وصفی معینی در قرآن که اساساً در جایگاه گزاره‌ای و همچنین در عربی کلاسیک ظاهر می‌شوند به عنوان یک اصل زبان آرامی (یا دقیق‌تر سریانی–آرامی) توضیح داده می‌شود.

تعبیر نادرست یا اشتباه گرفتن ریشه‌های سریانی-آرامی

برای اشتباه گرفتن یا تعبیر نادرست ریشه‌های سریانی–آرامی، سوره ۱۶:۷۹ دو نمونه به ما می‌دهد. در آنجا آمده است:

الم یروا الی الطیر مسخرت فی جو السما ما یمسکهن الا الله

مترجمان ما این آیه را اینچنین ترجمه کرده‌اند:

(پارت، ۲۲۲): «مگر ندیدید که چگونه پرندگان در هوای آسمان به خدمت (خدا) در آمده‌اند؟ فقط خدا آنها را نگه می‌دارد (در بالا، به طوری که آنها پایین نیفتند).

(Blachère, 299): „N’avez-vous pas vu les oiseaux soumis [*au Seig-neur*] dans l’espace du ciel où nul ne les soutient hormis Allah?“

(Bell, I, 256): 81. „Have they not seen the birds, performing their service in the midst of the heaven, no one holding them but Allah?“

مکارم شیرازی: آیا آنها به پرندگانی که بر فراز آسمانها نگه‌داشته شده، نظر نیفکندند؟ هیچ کس جز خدا آنها را نگه نمی‌دارد؛

۱. در اصطلاح «**فی جو السما**» (*fī ğaww^i s-samā^ʾ*) فقط بل با ترجمه «*midst of the heaven*» (*در وسط / میان آسمان*) معادل اصطلاح سریانی–آرامی ܒܓܘ ܫܡܝܐ (*b-gāw šmayyā*) (نک: *تساروس*، جلد ۱، ۶۶۵: ܒܓܘ (-*b intra, Ýíôüò, in medio* (*gāw* «*درون، در میان*») را از بافت متن به درستی

تشـخیص داده اسـت. «**جـوا**» (*ǧawwā / ǧəwwā*) (*درون*) بـه عنـوان ریشـه سریانی-آرامی و متضادی برای «**برا**» (*barrā*) (< سریانی-آرامی ܒܪܐ «*برون*») هم به شکل قید و هم حرف اضافه (مثلاً در «**جواه البیت**» *ǧəwwāt əl-bēt* «*در درون خانه*») در گویش‌های عربی امروز در خاور نزدیک متداول است ولی نه در عربـی کلاسـیک و نوشـتاری امـروزی. در اینجـا لازم اسـت کـه بـه حـرف اضـافه سـریانی-آرامـی ܒܓܘ (*b-ḡaw*)= قرآنـی-عربـی «**فـی جـو**» (*fī ǧaww*) (*در درون، در میان*) در سوره ۱۶:۷۹ و تفسیر نادرستش به عنوان اسم (*هوا، آتمسفر*) کـه در عربی امروز در شـکل‌هـای متـداولی ماننـد «**البریـد الجوی**» (*al-barīd al-ǧawwī*) (*پسـت هـوایی*)، «**السـلاح الجـوی**» (*as-silāḥ al-ǧawwī*) (*نیـروی هـوایی / تسـلیحات هـوایی*)، «**الخطـوط الجویـه**» (*al-ḫuṭūṭ al-ǧawwīya*) (*خطوط هوایی*)، «**النشره الجویه**» (*an-našra l-ǧawwīya*) (*گزارش هوا*) و غیره جاری است اشاره کرد. حالا، حتا اگر «**جو**» (*ǧaww*) در سوره ۱۶:۷۹ درست خوانده شده باشد، ولی با این وجود نادرست فهمیده شده است. برخلاف آن، «**الحوایـا**» (*al-ḥawāyā*) (< سـریانی-آرامـی ܓܘܝܐ *gwāyē*) (*دل و روده / هـر آنچـه درون شـکم اسـت*) در سـوره ۶:۱۴۶ درسـت فهمیـده شـده ولـی نادرسـت خوانـده شـده اسـت. به همین دلیـل کسـی تشـخیص نـداد کـه هـر دو اصطلاح در واقع به یک واژه اصلی سریانی-آرامی تعلق دارد.

۲. قرآن‌پژوهی آشکارا تاکنون متوجه نشده که برای بررسی فعل «**سخر**» (*saḫḫara*) در قرآن باید دو ریشه سریانی-آرامی را از یکدیگر تفکیک نمود:

الـف) ܫܚܪ (*šaḥḥar*)، مطـابق اسـت بـا «**سخر**» (*saḫḫara*) در عربـی (نـک: *فرهنـگ منـا*، ۷۸۴ آ: ۱) **سـود. فحـم** (*سـیاهه کـردن، سـیاه کـردن*)؛ ایـن معنـی بـا تلفـظ تغییرنیافتـه «**شـحر**» / *šaḥḥara* در عربـی حفـظ شـده اسـت؛ ۲) «**فضـح هتـک**» (*آبـروی کسـی را بـردن، رسـوا کـردن*)، ۳) **شـغل. سـخر** (*بهره‌کشـی کـردن، بـدون دسـتمزد بـه کـار گمـاردن*). معنـی آخر کـه بـا تلفـظ عربی‌شـده «**سـخر**» (*saḫḫara*) وارد عربی شده مبنای اکثر مترجمان قرآن ما است.

ب) ولـی در اینجـا نادیده گرفتـه شـده کـه قرآن بـا نـوع نگـارش «**سـخر**» (*saḫḫara*) نیـز ریشه سببی سریانی-آرامـی (*Šafʿel*) ܫܘܚܪ (*šawḥar*) را بازگو می‌کنـد. البتـه ایـن بـه ریشـه ܐܚܪ (*eḥar*) تعلـق دارد و یـک گونـه از ریشـه سـببی (*Afʿel*) ܐܘܚܪ

(*awḥar*) است کـه مطـابق بـا «**أخـر**» (*aḫḫara*) عربـی می‌باشـد. بـدین ترتیـب *تسـاروس* بـرای ایـن واژه، معنـی عربـی (لازم، متعـدی و انعکاسـی) را ارایه می‌دهـد: «**أخر**» (*aḫḫara*) (*نگه‌داشـتن، جلوی کسـی را گـرفتن*)، «**تأخر**» (*taʾaḫḫara*) (دیـر کـردن، *[در جـایی] متوقـف شـدن*)؛ و مـرتبط بـا ܫܘܚܪ (*šawḥar*): ***retardavit, retinuit*** (*جلـوی کسـی را گـرفتن، محکـم نگـه داشـتن*). اگرچه آخـرین معنـی از بافـت مـتن سـوره ۱۶:۷۹، بـه ویـژه از فعـل عربـی بعـدی در «**مـا یمسـکهن الا الله**» (فقط خدا*آن را محکم نگه می‌دارد*) به روشنی قابل تشخیص است، با ایـن وجود هیچ یک از مترجمان ما متوجه نشدند که «**مسخرت**» (*musaḫḫarāt*) در اینجا به معنـی «*به خدمت درآمدن*» نمی‌تواند باشـد. اگر ܡܫܘܚܪܬܐ (*m-šawḥrāṯā*) (*نگـه داشـته شـده، محکـم نگهداشـته شـده*) سـریانی-آرامی خوانـده شـود، آنگـاه این آیه معنی زیررا می‌دهد:

> «آیا نمی‌بینند چگونه پرندگان در وسط آسمان [هوا] نگه داشته می‌شوند، [که] فقط خدا آنها را نگاه داشته است؟»

بسته به متن، لازم به بررسی است که منظور از «**سخر**» (saxxara) عربی در هـربخش قرآن چیسـت. آیا منظـور الـف) واژه سـریانی-آرامـی ܫܚܪ (*šaḥḥar*) (*مطیـع سـاختن، بـه خـدمت درآوردن*) یـا ب) ܫܘܚܪ (*šawḥar*) بـه معنـی عربـی «**اخـر**» (*aḫḫara*) (*نگهداشتن، جلوی کسی را گرفتن*) است.

این فکر که خدا پرندگان را در آسمان در حالت معلق «*نگه می‌دارد*» و «*مانع می‌شود*» آنها بـرزمین سقوط کننـد بـرمبنـای شـکل فعـل «**مواخر**» (*mawāḫir*) در سوره ۱۶:۱۴ و ۳۵:۱۲ قرار گرفته است. در آنجا درباره کشتی‌ها بـردریا آمده است: **و تری الفلک مواخر فیـه / فیـه مـواخر** (پـارت، ۲۱۶، ۳۵۹): «*و تـو کشـتی‌ها را بـرآن می‌بینـی کـه [بـرآب] شـیار می‌کشند.*» بلاشر ترجمه کرده «***voguer***» و بل (یک، ۲۵۰) «***ploughing through it***».

در اینجـا شـکل جمـع عربـی «**مـواخر**» (*mawāḫir*) از ریشـه خیـالی «**مخـر**» (*maḫara*) بـا معنـی خیـالی «*شـخم زدن، شـیار کشـیدن*» مشـتق نشـده و بـه غلـط وارد فرهنگ‌نامه‌های عربی شده است (نک: برای نمونه به هـانس ور، *واژه‌نامه عربی*. در آنجا «**ماخر**» (*māḫir*)، «*آب را شکافتن، کشتی به سوی دریا*» و «**ماخره**» (*māḫira*)، جمع «**مواخر**» (*mawāḫir*) حتا به معنی «*کشتی*» آمده است). به عکس، ما در اینجا جمع مذکر وجه وصفی معلوم سریانی-آرامی ܡܘܚܪܝܢ (*m-awḥrīn*) (از جمع مؤنث ܡܘܚܪܢ

m-awḥrān) از بن سببی ܐܘܚܪ (*awḥar*) (*درنگ کردن، ماندن [قرار داشتن]، اقامت داشتن*) را در برابر خود داریم. منظور این است که کشتی‌ها در دریا (*روی سطح دریا*)، «می‌مانند» (یعنی: خدا *جلوی آنها را می‌گیرد*، یا *آنها را حفظ می‌کند* که غرق نشوند).

در اینجا دوباره روشن می‌شود که قرآن‌پژوهان باختر چگونه توسط زبان‌شناسان عرب به گمراهی کشانده شده‌اند. همین زبان‌شناسان بخاطر عدم تشخیص درست، پیشوند «م» (از ܡܘܚܪ *m̲-awḥar*) سریانی-آرامی را باز هم به عنوان یک ریشه پنداشته‌اند. همین تشخیص، آرتور جفری را بدانجا رساند که «**مواخر**» (*Mawākhir*) را در زیر فهرستی قرار بدهد که با حرف «م» شروع می‌شود. او این اصطلاح را اینگونه توضیح می‌دهد (ص. ۲۷۴):

> «جمع **ماخرة** ($mā\underline{h}ira^{tun}$) یعنی امواج را شخم زدن و تولید صداهای ناشی از برخورد، یعنی یک کشتی. سیمرن (Zimmern)، *واژه‌های بیگانه اکدی*، پیشنهاد می‌کند که این از واژه اکدی ***elippu māḫirtu*** مشتق شده است، یعنی یک کشتی راه خود را در توفان باز می‌کند. اگر چنین باشد آنگاه این نخستین وامگیری مستقیم از میانروردان است.»

شاید خاستگاه بلاواسطه این واژه از میانروردان باشد ولی نه از واژه اکدی «***māḫirtu***» بلکه از «*Afʿel*» (در *Pʿal* نامعمول است) یعنی از ریشه سریانی-آرامی ܐܚܪ (*eḥar*)، به عبارتی ܐܘܚܪ (*awḥar*) که وجه وصفی مفرد مذکر ܡܘܚܪ (*m-awḥar*) و جمع ܡܘܚܪܝܢ (*m-awḥrīn*) (مؤنث ܡܘܚܪܢ (*m-awḥrān*) از آن استخراج می‌گردد [نک. *تساروس*، جلد یک، ۱۲۵ به بعد: وجه معلوم ܡܘܚܪ (*m-awḥar*) (*او درنگ می‌کند، می‌ماند، می‌ایستد، قرار می‌گیرد*)]. قرآن آخرین شکل را با جمع عربی «**مواخر**» (طبق خوانش امروزی: *ma-wāḫir*) بازگو می‌کند که البته «الف» / *ā* میانی احتمالاً می‌تواند ثانوی باشد. ولی از آنجا که عربی این شکل را نمی‌شناسد در آن می‌باید یک ترانویسی وجه وصفی سریانی-آرامی مشاهده کرد که خود را با جمع عربی تطبیق داده است. به نظر کارل فولرز (*زبان عامیانه و زبان نوشتاری*، ۹۰) بسیار دشوار است که بگوییم «**مواخر**» (*mawāḫir*) انشعابی از «**أخر**» (*aḫara*) است. دیگر اظهارات او درباره ریشه «**مخر**» (*maḫara*) (۱۸۹ به بعد) و اشارات مربوطه (به ویژه درباره استفاده بعدی از «**ماخر**» *māḫir* در شعر عرب به معنی «*کشتی، کشتی بادبانی*») در اینجا به درد ما نمی‌خورند.

این تصور که خدا کشتی‌ها را بر سطح آب نگه می‌دارد (*می‌گذارد بمانند/ نمی‌گذارد غرق شوند*) بر اساس فعل «**سخر**» (*saḫḫara*) (< ܫܘܚܪ *šawḥar*) در سوره ۱۴:۳۲ و همچنین معادل آن یعنی «**یرجئ**» (*yurǧiʾ*^{u}) (= **یسخر** *yusaḫḫir*^{u}) (*او نگه می‌دارد=او می‌گذارد بمانند*) در سوره ۱۷:۶۶ که البته نادرست «**یزجی**» (*yuzǧī*) (ظاهراً به معنی «*کسی/چیزی را به جایی راندن*») خوانده شده شکل گرفته است.

همین نیز برای خورشید، ماه و ستارگان که به فرمان خدا در آسمان (**مسخرات** / *musaḫḫarāt* = ܡܫܘܚܪܢ / *m-šawḥrān*) «*می‌مانند/ بسر می‌برند*» (سوره‌های ۷:۵۴؛ ۱۶:۱۲) درست مانند ابرهایی (**السحاب** / *as-saḥāb*) که میان آسمان و زمین (**مسخر** / *musaḫḫar* = ܡܫܘܚܪ / *m-šawḥar*) «*نگه داشته*» می‌شوند (و نه آنگونه که پارت برای سوره ۲:۱۶۴ به معنی «*به خدمت درآوردن*») صدق می‌کند.

گئورگ هوفمان درباره این پدیده که چرا گاهی «و» / *w* در واکه مرکب *aw* محو می‌شود و به جای آن، مانند برخی از گویش‌های آرامی شرقی، مصوت پیشین «آ» / *a* همزمان کشیده می‌شود طی سنجش دو پایان‌نامه دکترا در «اعلانات کتابشناسی» (ZDMG، ۳۲، ۱۸۷۸) اشاره کرده است. او به نقل از فرهنگ‌نگار سوری شرقی *بار بهلول* گزارش می‌دهد که اهل حران و تریخان (Ṭrīḥān)، منطقه‌ای از هترا در کنار دجله تا تکریت و سامره، در آنجا برای *mauše*، عربی *mauš*، *māše* گفته می‌شود (اشاره به *بار علی* ۵۵۸۸). به عبارتی در اینجا *ā* از *au* از طریق ā^{u} نستوریانی (یعنی سریانی شرقی) شکل گرفته است.

احتمالاً به همین دلیل است که ררב rāreḇ (به جای ܪܘܪܒ *rawreḇ*)[281] خوانده می‌شود (همانجا، ۷۵۶).

این تشخیص که این پدیده در منطقه سوریه شرقی و میانرودان وجود داشته شاید بتواند به ما یک سرنخ جالب درخصوص نوع نگارش برخی از واژه‌ها در قرآن بدهد. تا حدی یک چنین پدیده مشابه‌ای را می‌توان در نگارش قرآنی «**سخر**» (*saḫḫara*) برای واژه سریانی-آرامی ܫܘܚܪ (*šawḥar*) یافت، اگرچه در اینجا، در هر صورت طبق خوانش سنتی، به جای کشش جانشینی مصوت پیشین *a*، صامت بعدی دو برابر [مضاعف] می‌شود.

---

۲۸۱. این می‌تواند شکل‌گیری نشانه پرسشی «ܐܳ / ʾa» از سریانی-آرامی ܐܘ / aw را توضیح بدهد.

در اینجا البته باید در نظر گرفته شود که این بن فعلی سریانی-آرامی *Šafʿel* برای زبان عربی بیگانه است و به همین دلیل میان «**سخر**» (*saẖẖara*) برای ܫܚܪ (*šaḥḥar*) و ܫܘܚܪ (*šawḥar*) نمی‌توانست تفکیک صورت گیرد؛ و این دلیلی است که چرا در مورد آخر یک تشابه برای بن فعلی قابل پذیرش است که راه خود را به عنوان «**سخر**» (*saẖẖara*) به عربی پیدا کرد. این نمونه دقیقاً آن دشواری را ترسیم می‌کند که در پس نگارش ناقص قرآن نه فقط طبقات فعلی متفاوت بلکه ریشه‌های فعلی‌یی قابل تشخیص هستند که باید از یکدیگر تفکیک داده شوند.

۱۴. اصطلاحات عربی کژخوانده‌شده

سوره ۱۷:۶۴

یک نمونه دیگر از اصطلاحات کژخوانده و کژفهمیده، نه فقط سریانی-آرامی بلکه عربی، را در سوره ۱۷:۶۴ می‌بینیم. در آنجا آمده که خدا شیطان را به دلیل خودداری از سرفرود آوردن در برابر آدم از بهشت بیرون راند. شیطان از خدا اجازه می‌خواهد که تا روز رستاخیز در میان انسان‌ها بسر ببرد تا در میان آنها سردرگمی[۲۸۲] ایجاد کند. خدا به او اجازه می‌دهد و می‌افزاید:

واستفزز من استطعت منهم بصوتك واجلب عليهم بخيلك ورجلك
وشاركهم في الاموال والاولد وعدهم وما يعدهم الشيطن الا غرورا

بنا بر فهم و دریافت زبان عربی این آیه اینچنین برگردانده شده است:

(پارت، ۲۳۳): «و با صدایت هر کس (هر که می‌خواهد باشد) از آنها را می‌توانی ناآرام کن (*wa-stafziz*)، زیر فشار قرار بده (*wa-ağlib ʿalaihim?*)

۲۸۲. فعل قرآنی «**لاحتنکن**» (la-aḥtanikanna) (آیه ۶۲) نادرست خوانده شده است؛ پارت (۲۳۳) آن را این‌گونه ترجمه می‌کند: (*من فرزندانش را به جز چند استثنا*) «*برباد خواهم داد*» (؟) [یادداشت: یا: ... تحت کنترل خود می‌آورم (؟)]» وقتی نقطه بالای «ن» را به نقطه زیر تغییر دهیم «ب» می‌شود و آنگاه خوانش درست به دست می‌آید: **لاحتبکن** (la-aḥtabikanna) > سریانی-آرامی ܚܒܐ (ḥḇa)، فرهنگ *منا* (۲۱۵ الف): (۳) **شوش. بلبل** (balbala, šawwaša) (*سردرگم کردن، آشفته کردن*).

با تمامی سپاهت [یادداشت: با لشکر سواره و پیاده‌ات] در دارایی و فرزندانشان شریک شو (به عنوان شریک) و به آنها نویدها بده! —شیطان به آنها فقط وعده‌های فریبنده می‌دهد» (بلاشر و بل نیز همین‌گونه ترجمه کرده‌اند).

مکارم شیرازی: هر کدام از آنها را می‌توانی با صدایت تحریک کن! و لشکر سواره و پیاده‌ات را بر آنها گسیل دار! و در ثروت و فرزندانشان شرکت جوی! و آنان را با وعده‌ها سرگرم کن! –ولی شیطان، جز فریب و دروغ، وعده‌ای به آنها نمی‌دهد.

درباره واژه‌های با زیرخط:

الف) این که قرار است شیطان انسان‌ها را با صدای خود «*ناآرام*» کند، با اظهارات دیگر قرآن در تضاد است؛ زیرا در قرآن آمده (سوره ۱۱۴:۵) که شیطان «*در سینه انسان‌ها وسوسه ایجاد می‌کند.*» برای درست‌خوانی «**استفزز**» (*istafziz*) *لسان* (جلد ۵، ۳۹۱ ب) برای این فقره این معنی را ارایه می‌دهد: **واستفزه: ختله حتی ألقاه في مهلكة** (*istafazza-hu*: *کسی را با فریب به فساد کشاندن*).

ب) **واجلب علیهم** > «*آنها را زیر فشار قرار بده*» (بلاشر: ***Fonds sur** eux*؛ بل: *__assemble against__ them*)؛ توضیح *لسان* (جلد ۱، ۲۶۹) مبنی بر «*با فریاد به کسی حمله‌ور شدن*» در اینجا چندان متقاعد کننده نیست. در مقابل، معنی «**خلب**» (*ẖalaba*) که در *لسان* (جلد ۱، ۳۶۳ ب) آمده مناسب می‌باشد: **خلبه: خدعه** (*ẖalaba-hu*: *کسی را فریفتن*). به عبارتی در اینجا نقطه پایین یعنی جـ / *ǧ* می‌باید بالا باشد (خـ / *ẖ*) و «**واخلب علیهم**» (*wa-ẖlub ʿalay-him*) که نتیجتا در معنی امروزی این می‌شود: **وانصب علیهم** (*wa-nṣub ʿalayhim*) (*و آنها را بفریب*).

پ) **بخیللک ورجلک** (*bi-ẖaylika wa-raǧilika*) ظاهراً «*با سپاه سواره و پیاده‌ات*» (بلاشر: «avec ta *__cavalerie__* et ton *__infanterie__*»؛ بل: «assemble against them thy *__horse__* and thy *__foot__*»)؛ این که *سواره نظام و پیاده‌نظام* چندان برای فریب‌دادن کسی مناسب نیستند، به خودی خود آشکار است. از این رو، لازم است به خوانشی دیگر بیندیشیم. برای «**بخیلک**» (*bi-ẖaylika*) دو

گزینه [عربی] داریم[۲۸۳] یا «**بحیلک**» (*bi-ḥiyalika*) (با *حیله‌ها*یت) و یا «**بحبلک**» (*bi-ḥablika* یا *ḥibālika*) (با *نیرنگ*‌ات) (*لسان*، جلد ۱۱، ۱۳۶ ب، **والحبالة: التي يصاد بها**، به عنوان یک وامواژه سریانی-آرامی نباید به عنوان مؤنث (*ḥibāla*ᵗ) فهمیده شود بلکه به عنوان ترانویسی سریانی-آرامی مذکر **ܚܒܠܐ** (*ḥab̲lā*)، *فرهنگ منا* (۲۱۶ الف) (۴): **شرک. مصیدة. احبولة** (*دام*، *نیرنگ*)، (۵): **مکر. مکیدة** (*حیله*، *فریب*). با تکیه بر واژه سریانی-آرامی هم «*دام*، *نیرنگ*» و هم «*حیله*، *فریب*» می‌تواند معنی بدهد.

ت) برای «**ورجلک**» (*wa-rağilika*) (*پیاده‌نظام*‌ات) احتمال می‌رود که به جای «ر» می‌باید «د» قرار گیرد. تازه با جایگزین کردن «د» است که خوانش «**ودجلک**» (*wa-dağalika*) (< سریانی-آرامی **ܕܘܓܠܐ** / *duggālā*) یک معنی بخردانه بدست می‌دهد: «*دروغ*، *نیرنگ و فریب*» (*فرهنگ منا*، ۱۳۷ الف، **ܕܓܠ** / *daggel*: **کذب** (*دروغ گفتن*)، (۳): **مکر. خدع** (*فریب دادن*، *گول زدن*).

ث) سرانجام «**وشارکهم**» (*wa-šārikhum*) (*و شریک آنها شو*) باقی می‌ماند که باید منطقی توضیح داده شود. همه مفسران تحت تأثیر *طبری* (جلد ۱۴، ص ۱۱۹ به بعد) به این نتیجه می‌رسند که معنی آن «*شرکت کردن یا شریک شدن*» است. در برابر این پرسش که شیطان چگونه می‌باید در دارایی انسان‌ها شریک [سهیم] شود، توضیح داده می‌شود: کسب *غیرقانونی* دارایی دیگران؛ و در رابطه با فرزندان: الف) از طریق *زنا*، ب) یا گذاشتن نام خدایان دیگر [خدایان کفار] بر فرزندان (برای نمونه: عبد شمس «*خادم خورشید = خورشید پرستان*». نزدیک‌ترین گزینه البته معنی مجازی فعل سریانی-آرامی **ܣܪܟ** (*sarre* / *srak̲*) است که *فرهنگ منا* (۵۱۵ ب) این معادل‌های عربی را برایش ارایه می‌دهد: **أولع. أغرى** (*awlaʿa*،

---

۲۸۳. اصطلاح قرآنی «**لا يستطيعون حيلة**» (پارت، ۷۷: "*کسانی که هیچ امکانی* (ḥīla) *ندارند*") با واژه هم‌آوای عربی «**حیلة**» هیچ ربطی ندارد. به عنوان وامواژه از اصطلاح سریانی-آرامی **ܡܨܐ ܚܝܠܐ** (mṣā ḥaylā) (*فرهنگ منا*، ۴۱۲ ب: **قدر استطاع**) (تحت‌الفظی: «*نیرو یا توان داشتن*»، یک همانگویی است برای «*توانستن*، *قادر بودن*» که هنوز هم در عربی یک اصطلاح سریانی رایج است. پایانه «**حیلة**» در نگارش قرآنی، که در عربی امروز به عنوان پایانه مؤنث درک شده است، را باید به عنوان پایانه سریانی-آرامی معین از واژه **ܚܝܠܐ** (ḥaylā) نگریست. از این رو، قطعاً خوانش اصلی قرآنی نه lā yastaṭīʿūna ḥīlaᵗᵃⁿ بلکه ḥaylā بوده است. در ضمن، قرآن برای «*فریب دادن*» از «**مکر**» (makarᵃ) استفاده می‌کند.

aġrā) (*وسوسه کردن، گمراه کردن*). در عربی از این ریشه فعلی فقط شکل اسمی آن «**شرک**» (*šarak*) به معنی «*دام، نیرنگ*» باقی مانده است (*لسان*، جلد ۱۰، ۴۵۰ ب): **والشرك: حبائل الصائد** (*aš-šarak*: *کمند شکارچی*)؛ همچنین حدیث واگوشده: **أعوذ بك من شر الشيطان وشركه** «*به تو پناه می‌برم از پلیدی شیطان و نیرنگ‌ها / یا وسوسه‌هایش*». در اینجا «**شرکه**» به معنی نیرنگ یا وسوسه است. بنا بر همین در این فقره قرآن منظور بن سوم فعل «**شارک**» (*šāraka*) (*با کسی شریک شدن*) نیست بلکه بن دوم فعلی سریانی-آرامی ܫܪܐ (*sarre*) (*وسوسه کردن*) است. به جای «**شارکهم**» (*šārik-hum*)[۲۸۴] (*با آنها شریک شو*) باید در اینجا «**شرکهم**» (*šarrik-hum*) (*آنها را به هوس بینداز*) خوانده شود.

پس از این توضیح باید آیه واگوشده از سوره ۱۷:۶۴ را به عربی و سریانی-آرامی این چنین فهمید:

> «هرکس از آنها را که می‌توانی اینطور با صدای خود گمراه کن، با نیرنگ و حیله خود فریب بده، آنها را با ثروت و فرزند وسوسه کن و به آنها وعده‌ها بده —ولی شیطان هیچ چیز بجز وعده‌های وسوسه‌انگیز نمی‌تواند به آنها بدهد!»

سوره ۳۳:۵۳

نمونه دیگر برای کژفهمی واژه‌های ناب عربی را در سوره ۳۳:۵۳ مرتبط با واژه «**إناه**» (*ināhu*) می‌بینیم که به عنوان «*آرام پختن*» (مربوط به غذا) به جای «**انثه**» (*ināṯahu*) «*همسران*»اش (مرتبط با پیامبر) نادرست فهمیده شده است، آنهم در یک متن مربوط به سوره‌های مدنی! قرآن در این فقره از مؤمنان درخواست می‌کند وارد خانه‌های پیامبر نشوند، مگر این که آنها برای غذا دعوت شده باشند؛ البته بلافاصله آمده است که آنها می‌توانند وارد خانه شوند: **غیر نظرین إناه** (*ġayra nāẓirīna*

---

۲۸۴. در اینجا یک نمونه برای الف / ā که احتمالاً بعداً گنجانده شده داریم که باعث تغییر معنی می‌شود، مگر این که این «الف» در اصل برای نشان دادن «الف» کوتاه در نظر گرفته شده باشد، موردی که در قرآن چندین بار آمده است. معنی «*شرکت کردن*» که در عربی ثبت شده همچنین نشان می‌دهد که به معنی اصلی سریانی-آرامی یعنی «*چسبیدن*» برمی‌گردد.

inābu)[۲۸۵] (در قرآن امروزی چنین آمده است): «*بدون این که منتظر [آماده شدن] غذا بشوید*» و این در حالی است که باید نوشته می‌شد: **غیر نظرین إنثه** (*ġayra nāẓirīna ināṯahu*) «*بدون این که به همسرانش نگاه کنید*». در اینجا مفسران عرب حتا فعل عربی و مشخص «**نظر**» (*naẓara*) (*نگاه کردن*) را خودسرانه به «**انتظر**» (*intaẓara*) (*انتظار کشیدن*) تبدیل کردند تا کژخوانی «*پختن غذا*» به جای «*همسرانش*» را توجیه کنند. در این نمونه ما فقط با یک تحریف بی‌خطر روبرو هستیم که مترجمان قرآن متوجه آن نشدند.[۲۸٦]

۱۵. کژخوانی و کژفهمی درون‌مایه‌ها

تحلیل‌های پیشین از نمونه‌های جداگانه زبان قرآن نشان می‌دهد که متن قرآن توسط زبان‌شناسان و مفسران عرب حتا در زبان عمومی عربی قسماً بسیار کژ فهمیده و برداشت شده است. بنابراین شگفت‌انگیز نیست که برمبنای چنین کژفهمی‌ها از متن قرآن در سنت اسلامی چنین پنداشت‌هایی عمیقاً جا افتاده باشد و حتا به درون‌مایه اعتقادی تبدیل شده باشد. یکی از این پنداشت‌های مبتنی بر کژفهمی، «*حوری*»ها یا «*دوشیزگان بهشت*» است.

---

۲۸۵. در این باره باید گفت که در عربی «**أنثی**» (unṯā) قاعدتاً برای نشان دادن جنس (*زن یا ماده*) است. برخلاف عربی، در سریانی-آرامی معادل ریشه‌شناختی آن ܐܢܬܬܐ (a(n)ttā) هم برای «زن» و هم برای «همسر زن» استفاده می‌شود. خوانندگان بعدی عرب البته دیگر هیچ آگاهی از این نداشتند. همین نوع نگارش به عنوان جمع، حتا بدون پسوند شخصی (**انثا** / ināṯa^{n})، البته در شش فقره دیگر قرآن (۴:۱۱۷؛ ۱۷:۴۰؛ ۳۷:۱۵۰؛ ۴۲:۴۹؛ ۴۲:۵۰؛ ۴۳:۱۹) درست خوانده شده است.

۲۸٦. پارت (۳۴۹) آن را این گونه ترجمه یا بازنویسی می‌کند: «ای مؤمنان! به خانه‌ها/حجره‌های پیامبر وارد نشوید پیش از آن که به شما اجازه ورود برای خوردن غذا داده شده باشد و بی‌آنکه (پیش از زمان لازم) منتظر بمانید تا وقتی زمانش برسد که بتوان غذا خورد (ġaira nāẓirīna ināhu)! بلاشر (۴۵۲) به همان اندازه سردرگم است: «! sans attendre le moment [ce repas] de [N'entrez point alors] » بل (جلد ۲، ۴۱۷) یادداشتی بر ترجمه‌ای می‌نویسد:
« without observing when he is ready »:
"As it stands in the text, this is usually taken as referring to the meal, but the grammatical construction of the phrase is difficult… "

حوری‌ها یا دوشیزگان بهشت

برای پرداختن به توصیف قرآن از بهشت که تاکنون به عنوان نگاهی ویژه از پنداشت درباره «*حوری*»ها یا «*دوشیزگان بهشت*» جا افتاده، ابتدا لازم است بخشی از یک مقاله درباره «**حور**» را که در *دانشنامه اسلام* (لادین، لایپزیگ ۱۹۲۷، جلد ۲، برگ ۳۵۸ به بعد)[۲۸۷] آمده بازگو کنم:

> «ḤŪR، جمع *ḥawrāʾ*، از واژه مؤنث *aḥwar*، در واقع «*سفیدها*» یعنی *دوشیزگان در بهشت* که چشمان سیاه‌شان به دلیل زمینه سفید و روشن، بسیار چشمگیر و توجه‌برانگیزند. این اسم یکتا (nomen unitatis) به فارسی *حوری* (یا «*حوری بهشتی*») و به عربی ***حوریا*** (*ḥūrīya*) است. توضیحی که در آثار عربی درباره این واژه آمده است، «حوریان کسانی هستند که بیننده از دیدنشان شگفت زده (*ḥār*ᵃ) می‌شود»، طبعاً نادرست است و حتا زبان‌شناسان عرب نیز چنین تعریفی را باطل می‌دانند.
>
> در جاهای گوناگون قرآن این دوشیزگان بهشتی توصیف شده‌اند. آنها در سوره‌های ۲:۲۵؛ ۳:۱۵؛ ۴:۵۷ «همسران پاک» نامیده شده‌اند. یعنی طبق تفاسیر، این حوری‌ها هم از لحاظ جسمانی پاک هستند و هم از لحاظ شخصیتی کامل هستند. در سوره ۵۵:۵۶ گفته می‌شود که آنها به اطراف خود نگاه‌های کوتاه می‌اندازند، یعنی آنها فقط به همسران خود نگاه می‌کنند. «نه انسان و نه جن، [تاکنون] آنها را لمس نکرده است». همچنین توضیح داده می‌شود که آنها به دو دسته تقسیم می‌شوند، انسان‌گونه و جن‌گونه. آنها در چادرها [خیمه‌ها] بسر می‌برند (۵۵:۷۲). آنها با یاقوت و مرجان مقایسه می‌شوند (۵۵:۵۸).
>
> البته ادبیات بعدی گزارش‌های فراوانی درباره زیبایی جسمانی آنها نوشته است: آنها از زعفران، مشک، عنبر و کافور آفریده شده‌اند و چهار رنگ دارند: سفید، سبز، زرد و سرخ. آنها آنچنان شفاف هستند که مغز استخوان پاهایشان حتا در پس هفتاد تن‌پوش ابریشمی نیز قابل دیدن است. وقتی آنها تف می‌کنند، تف آنها به مشک تبدیل می‌گردد. بر سینه آنها دو نام نوشته شده است: یکی از نام‌ها «الله» است و دیگری نام همسرش. آنها در

---

۲۸۷. نک: همچنین به «The Encyclopaedia of Islam» جلد ۳، لایدن، لندن ۱۹۷۱.

دستان و پاهای خود زیور افزارها و سنگ‌های گرانبها و ... دارند. آنها در کاخ‌های پرشکوه، در میان خادمان و تجملات گوناگون زندگی می‌کنند.

هرگاه مؤمنی وارد بهشت شود مورد استقبال یک چنین حوری‌هایی قرار می‌گیرد؛ تعداد زیادی از این حوری‌ها در اختیار این تازه وارد قرار می‌گیرند؛ او [مؤمن] به تعداد روزهایی که روزه گرفته و کارهای خیری که انجام داده می‌تواند با این حوری‌ها بسر ببرد. ولی آنها همیشه باکره باقی خواهند ماند (نگاه کنید سوره ۵۶:۳۶). آنها همسن همسران خود هستند (همانجا آیه ۳۷)، یعنی ۳۳ سال (بیضاوی).

همه این‌ها پنداشت‌های شهوانی هستند. ولی گونه‌های توصیفی دیگر هم وجود دارد. در بحث پیرامون نامگذاری این حوری‌ها به عنوان «همسر»، بیضاوی می‌پرسد هدف از آمیزش جنسی در بهشت چیست؟ چون هدف آن نمی‌تواند از کیفیت زمینی یعنی حفظ نسل بشری برخوردار باشد. حل این پرسش را باید در اینجا جستجو کرد که غذاهای بهشتی، زنان بهشتی و غیره با معادل‌های زمینی‌شان البته از نام‌های مشترک برخوردارند ولی فقط «در حوزه اشارات استعاره‌ای و مقایسه‌ای بدون این که ماهیت آنها یکسان باشد». درباره فقره دیگر از قرآن (سوره ۴۴:۵۴) بیضاوی همچنین یادآوری می‌کند که اختلاف نظر وجود دارد که آیا اساساً این حوری‌ها زنان زمینی‌اند یا نه.

به نظر جورج سیل (George Sale) (*قرآن*، لندن ۱۸۲۱، *Preliminary Discourse*، برگ ۱۳۴) پیامبر پنداشت دوشیزگان بهشتی را مدیون جهان‌بینی ایرانی است. البته دوزی (Dozy) (*Het Islamisme*[2]، هارلم ۱۸۸۰، برگ ۱۰۱، یادداشت) این نظر را با این اشاره رد کرده که منبع پارسی *سیل* بسیار جدیدتر از قرآن است و نه برعکس. در مقاله جن (DJANNA) گمان برده می‌شود که محمد تصاویر مسیحی از بهشت را نادرست فهمیده و فرشتگانی که در آنجا پدیدار می‌شوند به عنوان الگویی برای پسران و دوشیزگان قرآن به کار گرفته شده‌اند. [در پایان فهرست منابع] (A. J. Wensinck).

این که پنداشت *حوری‌ها* یا *دوشیزگان بهشتی* در سنت اسلامی تحت تأثیر فرهنگ دینی ایرانیان بوده یا نه، در آغاز مقاله واگوشده از *دانشنامه اسلام* مورد اشاره قرار گرفته

است. البته در وظیفه این پژوهش نیست که به شرایط تاریخی پیدایش این اسطوره بپردازد. بررسی این موضوع را به مورخان دین و فرهنگ واگذار می‌کنیم.

تحلیلی که در اینجا می‌آید اساساً محدود به تعبیر و تأویل زبان‌شناختی فقرات بااهمیت قرآن در خصوص *حوری* یا *دوشیزگان بهشتی* است. در اینجا نشان داده خواهد شد که در میان مفسران اسلامی، بیضاوی به حق پرسش‌هایی درباره معنی واقعی این موجودات زن بهشتی طرح کرده است. همچنین این پژوهش نشان خواهد داد که این احتمال مورد اشاره مقاله مذکور مبنی بر این که پیامبر تصاویر مسیحی از بهشت را نادرست فهمیده، درست نمی‌باشد بلکه این مفسران اسلامی بعدی بوده‌اند که احتمالاً تحت تأثیر پنداشت‌های ایرانی از دوشیزگان بهشتی اسطوره‌ای، توصیف‌های قرآنی از سروده‌های مسیحی-سوری درباره بهشت را نادرست تعبیر کرده‌اند. این تحلیل بر مبنای متدولوژیی است که در بالا شرحش رفت و آن را با اتکا به نمونه‌های گوناگون توضیح می‌دهد.

آغازگاه قرآن از این نقطه است که *کتاب مقدس* (انجیل عتیق و جدید) پیش از آن [از سوی خدا] آشکار [وحی] شده است. از آنجا که قرآن خود را جزئی از این کتاب مقدس می‌داند، پس خود را وحیانی نیز به شمار می‌آورد. به همین دلیل قرآن در جاهای گوناگون، *کتاب مقدس* را «تأیید» می‌کند (مصدق *muṣaddiq*) (برای نمونه آیه‌های ۴۱، ۸۹ و ۹۱ از سوره ۲، آیه ۳ از سوره ۳، ۴:۴۷، ۵:۴۶؛ ۶:۹۲؛ و غیره). به همین دلیل، قرآن کتاب مقدس را معیار خود می‌داند؛ برای نمونه وقتی برای اثبات اصیل بودن خود در سوره ۴:۸۲ چنین استدلالی ارایه می‌دهد:

ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلفا كثيرا

«اگر قرآن از سوی خدا نمی‌بود، آنها در آن (در مقایسه با *کتاب مقدس*) اختلافات (ناهمخوانی‌های) فراوانی می‌یافتند.»

حال اگر حوری‌های نسبت داده شده به قرآن که مشخصه اساسی پنداشت‌های فرجام‌شناختی است در *کتاب مقدس* همطراز آن یعنی عهدین وجود نداشته باشد پس آنگاه می‌توان از چنین *ناهمخوانی‌هایی* میان قرآن و کتاب مقدس سخن گفت. به عبارتی آنگاه قرآن برخلاف ادعای خود مدرکی ارایه داده که نشان می‌دهد از سوی خدا نیامده است.

توضیحات بعدی در نهایت به قرآن حق خواهد داد. زیرا این تقصیر قرآن نیست وقتی انسان‌ها به دلیل نادانی و ندانستن آن را اینچنین اشتباه خوانده‌اند و آرزوهای ذهنی و شدیداً زمینی خود را در آن برون‌افکنی کرده‌اند. حال از منظر زبان‌شناختی به تک تک آیه‌هایی که در آنجا حوری‌ها و دوشیزگان بهشتی آمده‌اند دقیق‌تر می‌پردازیم.

سوره ۴۴:۵۴ و ۵۲:۲۰

وزوجنهم بحور عین

آغازگاه این کژفهمی احتمالاً در این دو آیه (۴۴:۵۴ و ۵۲:۲۰) نهفته است که در آنجا آمده است: (طبق خوانش تاکنونی): «*wa-zawwağnāhum bi-ḥūr^in ʿīn^in*». مترجمان ما نیز مطابق همین، بدون شک و ایراد، آن را چنین ترجمه کرده‌اند:

> (پارت، ۴۱۵، ۴۳۹): و حوری‌های درشت‌چشم را به همسری آنها در می‌آوریم ...»
>
> (Blachère, 528): „Nous les aurons <u>mariés</u> à des <u>Houris aux grands yeux</u>.“ (558): „Nous leur aurons <u>donné comme épouses</u>, des <u>Houris aux grands yeux</u>.“
>
> (Bell, 501,536): „and We have <u>paired</u> them with <u>dark</u>-, <u>wide-eyed</u> (<u>maidens</u>);“
>
> **مکارم شیرازی:** ... و «حور العین» را به همسری آنها درمی‌آوریم! ...

با توضیحات زبان‌شناختی بعدی، این آیه در خوانش سریانی-آرامی باید چنین فهمیده شود:

> «ما آنجا را برای شما در زیر (درختان انگور) *سفید* [و] *بلورین دلپذیر می‌کنیم*.»

مشخصه قرآن پژوهی باخترزمین این است که هیچگاه به نقطه‌گذاری متن قرآن که بعدها رخ داده با شک و تردید نگاه نکرده است. در حالی که این حروف نقطه‌گذاری شده هستند که معنی واژه‌ها را تعیین می‌کنند و همین باعث می‌شود که واژه‌ها نیازمند تعبیر و تفسیر شوند. این که این نقطه‌ها اصیل نیستند، دستنوشته‌های آغازین که امروز در دسترس ما هستند گواهی می‌دهد. با این وجود همه بر این باور بودند و هستند که

نقطه‌گذاری بعدی قرآن حتماً بر پایه سنت شفاهی صورت گرفته است. این که این نگاه یک خطای تاریخی است، تحلیل زبان‌شناختی کنونی نشان خواهد داد.

درباره فعل «زوجنهم» (zawwağ-nā-hum)

در آیه واگوشده پیشین مقدماً باید مشخص کرد که در فعل «**زوجنهم**» (*zawwağ-nā-hum*) دو نقطه اشتباه قرار داده شده‌اند (یک بار روی «ر» [= ز] و یک بار هم در زیر «ح» [=ج]) که منجر به کژخوانی «*ازدواج کردن*» شده است.

ابتدا نوع نگارش اصلی بدون نقطه را در نظر بگیریم. از آن واژه «**روحنهم**» (*rawwaḥ-nā-hum*) (طبق بافت متن) بدست می‌آید: «*ما می‌گذاریم که آنها استراحت کنند*» (خدا درباره مردگان در بهشت می‌گوید).

این خوانش صحت و دلیل خود را در ریشه مشترک فعلی سریانی–آرامی و عربی ܪܘܚ (*rwaḥ*) / **روح** (*rawaḥ^a*) می‌یابد که بن سببی آن در *فرهنگ منا* (۷۲۸ الف) در زیر شماره (۲) معنی عربی و هم‌آوای آن چنین آمده است: «**اراح**» (*arāḥ^a*) (*آسایش دادن*). ولی در عربی نیز این بن سببی با همین معنی رایج[۲۸۸] است، جای بسی شگفت است که چگونه خوانندگان عرب آن را نادرست خوانده و فهمیده‌اند.

احتمالاً دلیلش این است که آنها نمی‌دانستند با حرف اضافه «ب / *bi*» (*در، با*) که در عربی با این فعل نمی‌آید چه‌کار کنند، در حالی که همین حرف اضافه در معنی «*با*» بدون مشکل با فعل «**زوج**» (*zawwağ^a*) (*ازدواج کردن*) جور می‌شود. از این رو، تنها امکانی که در این بافت برای فهم عرب‌ها باقی ماند خوانش «*ازدواج کردن با*» بود.

درباره معنی حرف اضافه بـ / bi

قطعاً زبان‌شناسان عرب در اینجا به معنی حرف اضافه «بـ / *bi*» در سریانی–آرامی

---

۲۸۸. نک: برای نمونه به «*واژه‌نامه عربی*» از هانس ور، ۳۳۰ الف، در زیر «روح»، ۲: «*به نشاط آوردن، سرحال آوردن؛ آرام کردن، آساییدن، آرامش و تسلی بخشیدن*». البته در عربی کنونی بیشتر «**ریح**» (rayyaḥ^a) به این معنی رایج است، گرچه که شکل قرآنی (یعنی سریانی–آرامی) «**روح**» (rawwaḥ^a) در اصطلاحاتی مانند آنچه هانس ور ذکر کرده مثل «**روح عن نفسه**» (rawwaḥ^a ʿan nafsih^i) (*استراحت کردن، سرحال آمدن، به نشاط آمدن*) در زبان عامیانه عربی خاور نزدیک متداول است.

اصلاً فکر نکردند. *فرهنگ منا* (۴۸ الف) در میان ۲۲ کارکرد گوناگون این حرف اضافه، در شماره (۲۰) معنی زیرا را ارایه می‌دهد: **بین** (*bayn^a*) «*میان، در*». واقعیت این است که همین معنی (*در، میان*) است که به خوانش «**روحنهم**» (*<u>rawwaḥ</u>-nā-hum*) معنا می‌بخشد: «ما آنها را در (میان) (به اصطلاح «حور عین») *آسایش می‌دهیم*» (در معنای کلی: «ما به آنها *<u>میان</u>* این <u>حورعین</u> (*ḥūr ʿīn*) *رضایتمندی، راحتی، آسایش می‌دهیم*»).

درباره اصطلاح دوپاره «<u>حور</u> <u>عین</u>» (<u>ḥūr</u> <u>ʿīn</u>)

از آنجا که از پسوند ضمیر مفعولی (*zawwaǧ-nā-<u>hum</u>*) چنین برمی‌آید که این‌ها، مردان هستند که قرار است ازدواج داده شوند، به همین دلیل برای مفسران عرب کاملاً منطقی بود که بپندارند این اصطلاح دوپاره «**حور عین**» (*ḥūr ʿīn*) حتماً باید موجودات زن باشند که مردان بتوانند *<u>با</u>* آنها *<u>ازدواج کنند</u>*. ریشه این خوانش اجباری در همین نکته نهفته است. البته زبان‌شناسان عرب واژه سریانی–آرامی ܚܘܪ (*ḥwar*) «*سفید بودن*» (ܚܘܪܐ *ḥewwārā* «*سفید*») و صفت برگرفته عربی «**حور**» (*ḥūr*) (به عنوان شکل جمع واژه مؤنث «**حوراء**» *ḥawrāʾ*) را درست تشخیص دادند. ولی آنها واژه بعدی یعنی «**عین**» (*ʿīn*) را که در تلفظ و شکل کاملاً روشن نبود به «*دوشیزگان*» نسبت دادند، و در کنار آن به عنوان توصیفی برای «*چشمان*» فهمیدند. بدین ترتیب از اصطلاح دوپاره «**حور عین**» (*ḥūr ʿīn*) یک تفسیر و معنی نادرست بیرون کشیده شد یعنی «*بزرگ‌چشمان سفید*». این تفسیر بدان منجر شد که از همین «*بزرگ‌چشمان سفید*» یک اصطلاح ساخته شود به نام «**حوری**» که در قرآن وجود ندارد و سرانجام از آن «*دوشیزگان بهشتی*» رؤیایی استخراج گردید. در این‌جا نوع نگارش «**عین**» (*ʿīn*) به عنوان شکل جمع صفت مؤنث «**عیناء**» (*ʿaynāʾ*) به معنی «*بزرگ‌چشم*»[۲۸۹] تفسیر گردید. بنابراین، دو حالت وجود دارد یا این برداشت درست است یا نادرست. از طریق اثبات درستی یا نادرستی برداشت تاکنونی از این اصطلاح دوپاره قرآنی، پنداشت افسانه‌ای درباره اصطلاح حوری‌*ها* یا *دوشیزگان بهشتی* یا برقرار می‌ماند یا باطل می‌شود.

---

۲۸۹. نک: *فرهنگ لسان*، جلد ۱۳، ۳۰۲ ب: **والعین: جمع عیناء، وهي الواسعة العین** (*al-ʿīn*: جمع *ʿaynāʾ*، یک *چشم‌بزرگ*).

درباره اصطلاح «حور» (ḥūr)

درباره واژه «**حور**» (*ḥūr*) گفته شد که زبان‌شناسان عرب آن را به درستی به عنوان شکل جمع عربی‌شده از صفت مؤنث «**حوراء**» (*ḥawrā*ʾ) به معنی «*سفید*» درک کرده‌اند. ولی از آنجا که در قرآن هیچ ارجاعی برای آن یافت نمی‌شود، پس چنین معنی‌ای برایش ساخته شد. این که این اصطلاح حتماً باید به زنان یا دوشیزگان برگردد، در قرآن هیچ اشاره‌ای نشده است. البته در دو جای قرآن سخن از همسران زمینی شده است که مردان عادل با آنها [همسرانشان] به بهشت آورده می‌شوند. آیه‌ها مربوطه:

الف) سوره ۴۳:۷۰

ادخلوا الجنة انتم و ازواجکم تحبرون

«به بهشت وارد شوید، در آنجا با همسرانتان آورده می‌شوید». [۲۹۰]

ب) قرآن به آنچه قول می‌دهد وفادار باقی می‌ماند و به همین نحو مؤمنان را مشترکاً با همسرانشان در سوره ۳۶:۵۶ توصیف می‌کند:

هم وازوجهم في ظلل على الارائک متکون

«آنها و همسرانشان در سایه بر تخت‌ها تکیه زده قرار دارند [می‌نشینند].»

صرف نظر از این که قرآن با برداشت کنونی حوریان در تضاد با *کتاب مقدس* [انجیل عتیق و جدی] قرار می‌گیرد، در نهایت حتا با آخرین اظهار خود در سوره ۳۶:۵۶ نیز در تضاد می‌افتد. ولی قرآن با درون‌مایه روشن این دو آیه در واقع وجود هر گونه «هوو» را از میان برمی‌دارد. حال بیایید وضعیت زنان زمینی را تصور کنیم که چگونه باید در خوشبختی بهشتی تا ابد با درماندگی مطلق شاهد باشند که چگونه شوهرانشان با به اصطلاح دوشیزگان بهشتی کیف و حال می‌کنند. جوزف هورووویتس درباره این تناقص

---

۲۹۰. میشائیل ب. شوب در گفتاری در *گاهنامه زبان‌شناسی عربی* (ZAL)، ۲۹، ویسبادن ۱۹۹۵، برگ ۷۷ به بعد، خاستگاه فعل قرآنی tuḥbarūn[a] را از ریشه عبری /آرامی ḥbar به معنی congregated together «*گرد هم آمدن*» به درستی تشخیص داد. پارت (۴۱۱) طبق تفاسیر عرب‌ها این گونه ترجمه کرده است: «(در آنجا) کیف کنید /لذت ببرید»؛ بلاشر (۵۲۳): «vous…serez fêtés»؛ بل (جلد ۲، ۴۹۶): « in gala attire » [یادداشت]: یا «.made happy». بسیار محتمل است که اصطلاح قرآنی بلاواسطه از واژه هم‌معنی سریانی–آرامی ܐܬܚܒܪ / eṯḥabbar (*گرد آوردن*، جمع *شدن*) برگرفته شده باشد.

که تصورش سخت است در مقاله‌اش «*بهشت قرآنی*»[۲۹۱] اشاره کرده است. او در ارتباط با آیه بازگوشده بالا می‌نویسد:

«البته در اینجا باید به سوره ۴۳: ۷۰–۷۳ توجه خاصی داشت. زیرا در آنجا نیز به زنان مؤمنان ورود به بهشت وعده داده شده است. «شما و همسرانتان در نهایت شادمانی[۲۹۲] وارد بهشت شوید! (این در حالی است که) ظرفها (ی غذا) و جامهای طلائی (شراب طهور) را گرداگرد آنها می‌گردانند؛ و در آن (بهشت) آنچه دلها می‌خواهد و چشمها از آن لذت می‌برد موجود است؛ و شما همیشه در آن خواهید ماند!» [ترجمه از *مکارم شیرازی*] همچنین در سوره ۳۶:۵۶ از همسران زن سخن می‌رود؛ حال اگر ما طبق سوره ۴۴:۵۴ به جای همسران، حوری‌ها را تصور کنیم که در بهشت به عنوان همسر به مردان داده می‌شوند آنگاه این فقره از قرآن با توجه به سوره ۴۳:۷۰ قابل دفاع نیست. این درخواست که به همراه شوهرانشان وارد بهشت شوند فقط می‌تواند معطوف به زنان زمینی آنها باشد.»[۲۹۳]

علیرغم این اظهار نظر، با اینکه هوروویتس معنای تحریف شده سوره ۴۴:۵۴ را زیر علامت پرسش می برد، ولی فقط تا همین جا پیش می‌رود بدون آن که گام‌های بعدی را برای روشن سازی این تناقض برطرف کند. در اینجا کافی می‌بود که فقرات مربوطه را دقیق‌تر از منظر زبان‌شناسی مورد بررسی قرار می‌داد. امیدواریم که این رویکرد پژوهشی ما رهیافتی برای این راز ارایه دهد.

درباره اصطلاح «**حور**» (*ḥūr*) لازم است مقدمتاً بر سر تشخیص این نکته که واژه مذکور از لحاظ شکلی یک صفت عربی جمع مؤنث است بمانیم و این که این صفت به یک اسم از همان جنس برمی‌گردد، موردی که البته قرآن در اینجا نامی از آن نمی‌برد ولی بر مبنای توصیفات قرآن از بهشت می‌توان آن را به دست آورد.

درباره اصطلاح «عین» (ʿīn)

در تفاسیر عربی قرآن این واژه که شکل مفرد آن در تلفظ (*ʿayn*) است (چشم، چشمه،

۲۹۱. در: Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitanarum. اورشلیم ۱۹۲۳. از: رودی پارت (ناشر)، *قرآن*، برگ‌های ۵۳ تا ۷۳، دارمشتات ۱۹۷۵.

۲۹۲. نک: به یادداشت بالا در باره این اصطلاح.

۲۹۳. همانجا، برگ ۵۷.

غیره) با واژه سریانی-آرامی و آرامی مشترک و شکل جمع دارد. در همین رابطه در عربی برای آن دو شکل جمع وجود دارد: **عیون** (*ʿuyūn*) و **أعین** (*aʿyun*) (صرف نظر از **عیون** برای *چشمان* و چشمه و **أعیان** / *aʿyān* برای *بزرگان/اشراف*). سپس به یک شکل دیگر از جمع می‌رسیم که فقط مخصوص قرآن است و آن «**عین**» (*ʿīn*) است که احتمالاً بازنویسی گرافیکی شکل جمع سریانی-آرامی ܥܝܢ̈ܐ (*ʿaynē*) است، البته در شکل *وقفی* عربی‌شده (یعنی با حذف پایانه *معین* سریانی-آرامی که برای عربی بیگانه است).

طبق این برداشت سرانجام به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر تلفظ **عین** (*ʿīn*) برای تفاوت گذاشتن با مفرد *ʿayn* به دست آمد. ولی این بدان معنی نیست که *ʿīn* یک جمع عربی برای اسم «**عین**» (*ʿayn*) (چشم) است. همین باعث شد که این پنداشت خود را جا بیندازد که گویا در اینجا موضوع بر سر شکل جمع صفت مؤنث «**عیناء**» (*ʿaynāʾ*) به معنی «*بزرگ‌چشم*» (برای زنان) است، یعنی آنگونه که *لسان*[۲۹۴] توضیح داده است.

در تلفظ ܥܝܢ (*ʿīn*) این واژه سریانی-آرامی را باید به عنوان اسم مطلق مفرد (معین آن ܥܝܢܐ / *ʿaynā* است)[۲۹۵] درک کرد. این که «**عین**» یک واژه جمع است، می‌توان از روی واژه پیشین آن یعنی جمع عربی «**حور**» (*ḥūr*) متوجه شد، و درست به همین دلیل واژه «**عین**» (*ʿīn*) به عنوان یک صفت اسنادی جمع مؤنث (*سفیدان* «*بزرگ‌چشمان*» = *حوری‌ها*) برداشت شد.

توضیح عرب‌ها مبنی بر این که منظور از اصطلاح دوپاره «**حور عین** / *ḥūr ʿīn*»، درخشش ویژه سفیدی چشمان به عنوان یک مشخصه زیبایی برای *دوشیزگان بهشتی* است در تضاد شدید با کاربرد چنین مقایسه‌ای در عربی است. زیرا زمانی که کسی زیبایی چشمان را توصیف می‌کند قاعدتاً، نه فقط در فرهنگ عرب، معمولاً از «چشمان

---

۲۹۴. شاید واقعاً درست باشد که واژه عربی «**عین**» (ʿīn) تا این‌جا جمع صفت مؤنث ʿaynāʾ باشد، آنگونه که *لسان*، جلد ۱۳، ۳۰۲ ب، توضیح می‌دهد. درست همین معنی به نادرست به نوع نگارش قرآن که ظاهراً شبیه به هم هستند نیز تعمیم داده شده است. گفتاوردهایی مانند حدیث «**إن فی الجنة لمجتمعا للحور العین**» (معنی احتمالی: *در بهشت گردهمایی / ملاقاتی با* **حور عین** [خواهد بود]) از همان آغاز فقط یک چنین کژفهمی‌یی را بیان می‌کنند. به عکس، از توضیحات داده شده نتیجه می‌شود که در بافت قرآن حتماً باید شکل جمع سریانی-آرامی از اسم «**عین**» (ʿayn) مدنظر بوده باشد.

۲۹۵. نک: *فرهنگ تساروس*، جلد ۲، ۲۸۶۷.

زیبا، *قهوه‌ای* یا *آبی*» سخن می‌گوید ولی هرگز کسی از اصطلاح «چشمان *سفید زیبا*» حرف نمی‌زند، مگر این که طرف کورباشد. همین طور هم در قرآن درباره یعقوب آمده که چشمانش به دلیل گریه‌های بسیار بخاطر پسرش یوسف «*سفید*» شدند (**وابیضت عیناه**) (سوره ۱۲:۸۴) یعنی *کور شدند*.

توضیح دیگر مفسران عرب مبنی بر این که این «*سفیدی*» زیبایی چشمان سیاه را به گونه‌ای ویژه برجسته می‌کند فقط یک توضیح از سر درماندگی است که البته بل هم آن را جدی گرفته و در ترجمه‌اش بازتاب می‌یابد: «***dark**, wide-eyed* (maidens)» (در حالی که پارت و بلاشر اصطلاح تعیین‌کننده «*سفید*» را به‌سادگی مسکوت می‌گذارند).

پس اگر طبق این توضیحات زبان‌شناختی، **حور** به معنی «*چشمان*» یا دقیق‌تر گفته شود «*چشمان زنان*» نتواند باشد، آنگاه ساختمان خیالی *حوریان* یا *دوشیزگان بهشتی* که وجه مشخصه‌شان همین «*چشمان*» بودند نیز در خود فرو می‌ریزد. بدین ترتیب نیز تناقضات مربوط به این فقره قرآن حل شده و انسجام اظهارات قرآن تا آنجایی که به اظهارات *کتاب مقدس* مربوط می‌شوند بازسازی و تأیید می‌شود زیرا طبق آن [کتاب مقدس] در بهشت نه کسی *ازدواج می‌کند* و نه *کسی را به ازدواج کسی در می‌آورند* (متا ۲۲:۳۰؛ مرقس ۱۲:۲۵؛ لوقا ۲۰:۳۵).

حال اگر استدلالات تاکنونی نشان داده باشد که منظور از اصطلاح دوپاره «**حور عین**» (*ḥūr ʿīn*) برخلاف درک سنتی مفسران عرب آن نیست که پنداشته‌اند آنگاه این پرسش باقی می‌ماند پس واقعاً معنی این اصطلاح چیست. در این میان البته درباره معنی «*سفید*» (به عنوان جمع مؤنث) برای «**حور**» (*ḥūr*) همه توافق دارند. از این رو حالا باید بتوانیم رابطه اصطلاح «**عین**» (*ʿīn*) را که در حالت بدیل است شناسایی کنیم و معنی آن را تشخیص بدهیم. در همین رابطه لازم است که مقدمتاً به جستجوی مقایسه سوم (*Tertium comparationis*) بپردازیم.

مقایسه سوم

این [مقایسه] را می‌توان در *میوه‌های بهشتی* که در قرآن آمده یافت. مهم‌ترین میوه‌های بهشتی، *خرما* و *انار* (سوره ۵۵:۶۸) و همچنین *انگور* (۷۸:۳۲) است. مورد آخر یعنی انگور به گونه‌ای آشکار و سرراست فقط در ارتباط با بهشت آورده شده است. در حالی که نام میوه‌های دیگر در باغ‌های زمینی بیش از ده بار در قرآن آمده

است (۲:۲۶۶؛ ۶:۹۹؛ ۱۳:۴؛ ۱۶:۱۱، ۱۶:۶۷؛ ۱۷:۹۱؛ ۱۸:۳۲؛ ۳۴:۳۶؛ ۸۰:۲۸). این یک تشخیص اساسی برای تعیین هویت این اصطلاح استعاره‌ای یعنی **حور عین** (*ḥūr ʿīn*) است.

اگر انگور یک جزء اساسی از باغ زمینی باشد که قرآن برای آن واژه همسان **جنة** (*ǧanna*)، [۲۹۶] برگرفته از سریانی-آرامی ܓܢܬܐ (*ganntā*)، [۲۹۷] را برگزیده و آن را برای نامیدن بهشت آسمانی نیز بکار می‌برد، پس می‌توان نتیجه گرفت که انگور به عنوان ممتازترین میوه بهشتی قلمداد می‌شود. البته این باعث شگفتی است که انگور در باغ‌های زمینی در قرآن همیشه وجود دارد، ولی درست فقط یک بار در باغ آسمانی با تأکید و برجسته نام برده می‌شود.

اهمیت افرایم سوری

یک سرنخ مهم برای توضیح این راز را می‌توان از سروده‌های [دینی] سریانی-آرامی افرایم سوری (حدود ۳۰۶-۳۷۳) «*درباره بهشت*» [۲۹۸] به دست آورد که در سده چهارم نگارش شده و به ما رسیده است. نویسنده در خلال ابیاتی سرشار از تخیل، انگورهای بهشت را توصیف می‌کند. کتاب او توسط الهیات‌شناس و اسلام‌شناس سوئدی تور آندرآ (Tor Andrae) (*محمد، زندگی و باورهایش*، گوتینگن ۱۹۳۲) مورد بررسی قرار گرفت که آغازگر بحث‌هایی پیرامون این موضوع شد. آندرآ قصد داشت با این تشابه اثبات کند که سوری‌های مسیحی از توصیفات قرآن درباره بهشت الهام گرفته‌اند؛ البته او در اینجا این نظریه را نمایندگی می‌کند که در نزد افرایم نیز اشاراتی به *دوشیزگان بهشتی* قرآن شده است. در همین رابطه ادموند بک (Edmund Beck)، سوری‌شناس، الهیات‌شناس و قرآن‌پژوه در نوشتاری [۲۹۹] واکنش نشان داد که به گزیده زیر از دیباچه آن (برگ ۳۹۸) می‌توان بسنده کرد:

---

۲۹۶. نک: برای نمونه به سی. بروکلمان، *فرهنگنامه سریانی*، ۱۲۲ الف به بعد.

۲۹۷. نک: اس. فرانکل، *واژه‌های بیگانه آرامی*، برگ ۱۴۸.

۲۹۸. سروده‌های افرایم قدیس سوری de Paradiso و contra Julianum، ناشر ادموند بک، در: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium، جلد ۱۷۴/۱۷۵، لوویان ۱۹۵۷.

۲۹۹. «یک مورد مشابه مسیحی درباره دوشیزگان بهشتی در قرآن؟»، در: Orientalia Christiana Periodica، جلد ۱۴، رم ۱۹۴۸، ۳۹۸-۴۰۵.

«بررسی گسترده اثر افرایم قدیس این فرصت را به من می‌دهد تا در برابر این گمانه‌زنی شگفت‌انگیز که تور آندرآ به آخرین گفتاوردش [برگ ۷۱ و ۷۲] گره می‌زند موضع‌گیری کنم: شراب ... در بهشت مسیحی غایب نیست، و همچنین می‌توان یک اشاره پنهایی به دوشیزگان بهشتی در کلام افرایم تشخیص داد: "کسی که در اینجهان از شراب پرهیز کرده، انگورهای بهشتی [در آنجهان] مشتاقانه در انتظار اویند. هر تاک در بهشت به او انگورهایی که از شاخه‌ها آویزان شده‌اند ارزانی می‌کند. و کسی که در پاکدامنی زندگی کرده، آنها [مؤنث] او را در دامان پاک خود می‌پذیرند، زیرا او به عنوان راهب خود را به دامان و رختخواب عشق زمینی نسپرده است»".

با توجه به ترجمه لاتینی فقرات سریانی-آرامی مربوطه که پس از آن پیوست شده ادموند بک به این تشخیص بسنده می‌کند که برای افرایم فقط توصیف ظاهری انگورهای بهشتی اهمیت داشته ولی اصلاً موضوعش *دوشیزگان بهشتی* نبوده است. البته گام بعدی این می‌بود که بک به تور آندرا ثابت کند که رابطه کاملاً برعکس است، یعنی قضیه به اصطلاح *حوریان* در قرآن —در تطابق با توصیف سریانی_آرامی بهشت افرایم – نیز فقط به *انگورها* برمی‌گردد، کاری که بک انجام نداد.

ولی در نهایت معیارهای درونی قرآن ما را متقاعد خواهد کرد که قرآن با این اصطلاح دوپاره، **حور عین**، می‌خواهد *برترین* میوه بهشتی را با این استعاره *به گونه‌ای بس ویژه* شرح و توصیف کند و آن را در میان مابقی میوه‌های بهشتی *برجسته و تأکید* نماید، و این که قرآن در نهایت همان منظوری را داشت که افرایم سوری نیز بدان اشاره کرده بود: *انگور*.

اگر از اصطلاح ܓܦܢܐ (*gupnā*) (*تاک / مو*) که افرایم سوری در سروده[۳۰۰] خود بکار می‌گیرد شروع کنیم ابتدا باید بگوییم که این واژه مؤنث است. درست به همین علت تور آندرآ به این نتیجه رسید که منظور *دوشیزگان بهشتی* است. همین «مؤنث» بودن نیز موجب شد تا مفسران عرب قرآن به پذیرش این فرض فاجعه‌بار در قرآن [حوریان بهشتی] به کژراه بروند.

---

۳۰۰. نک: ادموند بک، همانجا، برگ ۴۰۰. درباره ܓܦܢܐ (gupnā) و ܓܦܬܐ (gpettā) برای نمونه نگاه کنید به بروکلمان، *فرهنگنامه سریانی*، ۱۲۸ ب.

حال با این اصطلاح که در ادبیات سوری-مسیحی سده چهارم در یک پیوند مشابه مستند شده است به آن *مقایسه سوم* یا به *کلیدواژه‌ای* می‌رسیم که صفت مؤنث **حور** (*ḥūr*) از آن ساخته می‌شود. البته جمع عربی به خود خوشه *انگور* برمی‌گردد، وگرنه قرآن از اسم جمع «**عنب**» (*ʿinab*) (دو بار) و یا در شکل جمع «**اعناب**» (*aʿnāb*) (نه بار) (مفرد مؤنث سریانی-آرامی ܥܢܒܬܐ / *ʿenbṯā* می‌شود)[۳۰۱] استفاده می‌کند. این به ویژه توسط استعاره‌های دیگر قرآن که انگور را با «*مروارید*» (سوره ۵۲:۲۴؛ ۵۶:۲۳ ؛ ۷۶:۱۹) مقایسه می‌کند روشن‌تر می‌گردد. چون این‌ها با انگورهای سفید این اشتراک را دارند که هر دوی آنها «*گرد و سفید*» هستند، صفتی که طبعاً در مورد چشم [زیبا] نمی‌توان گفت.

جالب این است که *لسان* (جلد ۷، ۱۲۵ ب) به ما یک قرینه عربی برای صفت برگرفته «**حور**» (*ḥūr*) به معنی «(*انگورهای*) *سفید*» می‌دهد: **البیضة: عنب بالطائف أبیض عظیم الحب**. یعنی «**البیضة** (*al-bayḍa^{tu}*) یک (نوع) *تاک سفید با انگورهای درشت در طائف*» است. صفت اسمی‌شده عربی «**البیضة**» (*al-bayḍa*) (در واقع **البیضاء** / *al-bayḍāʾ* = «*سفیدها*») در اینجا به روشنی (مانند نمونه قرآن) یک دریافت معین از اسم «*انگور*» می‌باشد.

این به نوبه خود به طور منطقی در پیوند با اصطلاح سریانی-آرامی مشابه است که *تساروس* (جلد ۱، ۱۲۳۰) در زیر معانی ویژه صفت ܚܘܪܐ (*ḥewwārā*) (*weiß*) در شکل مؤنث به دست می‌دهد: الف: ܚܘܪܬܐ (*ḥewwartā*) (*سفیدها*): *vitis species* (*یک نوع تاک / درخت انگور*).[۳۰۲]

رهیافت شماره یک: درباره حور (ḥūr)

با توجه به این گواه‌ها برای صفت اسمی‌شده «**حور**» (ḥūr) «*سفیدها*» می‌توان حالا آن دوشیزگان بهشتی خیالی را که در هیچ جای قرآن سخن از آنها نیست به کنار گذاشت. مفهوم «**اعناب**» (*aʿnāb*) «*انگورها*» که در قرآن نیز بارها در پیوند با *باغ‌ها* آمده است، این

---

۳۰۱. نک: همانجا، ۵۳۴ ب. در اینجا ادعای سفت و سخت فرانکل در «*واژه‌های بیگانه آرامی*»، برگ ۱۵۶، قابل تردید است: «در این اثنا زبان عربی یک مجموعه کامل از واژه‌های ناب دارد که به شراب و تولید شراب مربوط می‌شود که از دوران نخستین زبان‌های سامی گرفته است. برای نمونه «**کرم**» و «**جفن**» در زبان عربی که هیچ گونه شک برای ناب نبودن‌شان وجود ندارد، همچنین «**عنب**» ...» زبان قرآن ولی این اظهارات را باطل می‌کند.

۳۰۲. مشابه‌اش در *فرهنگ منا*، ۲۲۹ الف، در شماره ۵: **ضرب من الکرم** (*یک نوع تاک*).

نتیجه‌گیری منطقی را مجاز می‌کند که همین انگورها هستند که برای آنها مفهوم **حور** (ḥūr) = «*سفیدها*» (*انگورها*) به عنوان یک صفت اسمی‌شده در نظر گرفته شد.

برای ارایه یک رهیافت بدون نقص از این راز، هنوز باید پاره دوم اصطلاح یعنی «**عین**» (*ʿīn*) روشن شود. پیشتر تشخیص داده شد که اگر این واژه احتمالاً در حالت جمع قرار داشته باشد، آنگاه نمی‌تواند به عنوان صفت در معنای «*چشم‌درشت*» فهمیده شود، زیرا فرض پیشین مبنی بر *دوشیزگان بهشتی* از میان رفته است. حالا اگر صفت *سفید* در بافت قرآن رنگ و ظاهر انگور را بیان کند، آنگاه باید برای اسم بعدی یعنی **عین** (*ʿīn*) در سریانی–آرامی به جستجوی معنی‌ای بپردازیم که معادلی مناسب برای آن باشد. به نظر می‌آید منطقی‌ترین توضیح را *تساروس* (جلد ۲، ۲۸۶۷) در زیر ܥܝܢ (*ʿīn*) می‌دهد:

> «aspectus etiam valet (*نما*)، color (*رنگ*)، ܥܝܢܐ ܕܒܪܘܠܚܐ (*ʿaynā d-berulḥā*) («چشم» = درخشش، رنگ، درخشش *مروارید / بلور / سنگ قیمتی*)، Num. XI, 7, Ephr. I, 256 C...> ܥܝܢܗ ܕܚܡܪܐ (*ʿayneh d-ḥamrā*) («چشم» شراب = «برق / «جلای» آن)، Prov. <XXIII, 31, Ephr. Opp. Gr. II. 408 D... [۳۰۳] (2870, Ap. lexx.): ܥܝܢ ܒܪܘܠܚܐ (*ʿīn berulḥā*) («چشم» = *برق، درخشش‌های مروارید یا بلور*) (اینگونه نامیده شده): ܠܫܘܦܪܐ ܕܚܙܬܗ (*l-šuprā da-ḥzāteh*) (*به دلیل نما/ظاهر زیبایش*). (افزون براین در *فرهنگ منا*، ۵۴۰ الف)، (۲):
> **لون. منظر.وجه** (*رنگ، نگرش، نما*).

جالب اینجاست که *لسان* (جلد ۱۳، ۳۰۲ ب) نیز بقایایی از این معنی سریانی–آرامی را در اصطلاح زیر حفظ کرده است: **منظره: و عین الرجل** (*wa-ʿaynᵘ r-rağulⁱ*: *manẓaruhᵘ*) («چشم» یک مرد = «*نمای*» *او* = «*وجهه*» [آنگونه که مردم کسی را می‌نگرند / ارزیابی می‌کنند])؛ به همین دلیل در عربی **الأعیان** / *wa- al-aʿyān*: *انسان‌های با وجهه* = «*بزرگان*»، موردی که *لسان* تشخیص نداد). همچنین (۳۰۶ الف): **النفیس منه: عین الشیء** («چشم» یک چیز = *والایی، گرانبهایی آن*) که در عربی

---

۳۰۳. معنی همسان در عبری، نگاه کنید به و. گزنیوس، *فرهنگ فشرده عبری و آرامی*، ۵۸۲ ب، h) ترجمه: الف) چشم *شراب*، یعنی درخشش آن در لیوان (Pr. 23 31)، γ) *نما* یعنی *ظاهر*، *ریخت* (Nu 11 7). Lv 13 5. 55. Ez 1 4 ff. 10 9. Dn 10 6.

امروز «**عینة**» (*ayyina* = *الگو یا نمونه*، در واقع یک چیز برگزیده = «*قطعه الگویی برای نمایش*») از آن برگرفته شده است.

بدین گونه معنی «**عین**» (*ʿīn*) روشن می‌شود. این واژه به عنوان یک بدیل اسمی برای جمع **حور** (*ḥūr*) «*سفیدها*» (*انگورها*) از یک کارکرد *توصیفی* برخوردار است. و به عنوان یک بدیل می‌تواند هم در حالت مفرد («*یک نما/ظاهر باشکوه، درخشان*») و هم در حالت جمع قرار گیرد (به عنوان *چیزهای گرانبها*). از این رو، نوع نگارش «**عین**» در حالت مفرد *ʿayn* ولی در حالت جمع نه *ʿīn* بلکه (طبق الگوی **سفن**، **سفینة** *safīna*، *sufun* و با اتکا به شکل جمع رایج **عیون** *ʿuyūn*) درست‌تر *ʿuyūn* (همانگونه که در *لسان*، جلد ۱۳، ۳۰۷ الف، به عنوان جمع پیشنهاد شده با گواه‌هایی دیگر در *فرهنگ منجد*) است. ولی قرآن از هر دو شکل جمع **عیون** (*ʿuyūn*) (برای *چشمه و چاه*) و **اعین** (*aʿyun*) (برای *چشمان*) استفاده می‌کند. پیش‌شرط این، شکل مفرد **عینة** (*ʿayna*) است که به سریانی-آرامی ܥܝܢܬܐ (*ʿayntā*) (مفرد) و ܥܝ̈ܢܬܐ (*ʿaynāṯā*) (جمع) برمی‌گردد. حتا *تساروس* (جلد ۲، ۲۸۷۰) از فرهنگ‌نویسان سوری شرقی نقل می‌کند که میان ܥܝܢܐ (*ʿaynā*)، ܥܝ̈ܢܐ (*ʿaynē*) برای موجودات زنده و اشیاء تفاوت قایل می‌شوند. برای شکل *وقفی* عربی جمع احتمالی سریانی-آرامی ܥܝ̈ܢܐ (*ʿaynē*) در این میان نسخه متن قرآن ابی (Ubayy) که نولدکه (برگ‌استرسر-پرتسل) (*تاریخ قرآن*، جلد ۳، ۹۰) آن را «*بسیار توجه برانگیز*» نامیده است مرتبط با سوره ۵۶:۲۲ مورد استفاده قرار داده می‌شود: **و حورا عینا** (عربی: *wa-ḥūr*[an] *ʿīn*[an] = سریانی-آرامی: ܘܚܘܪܐ / *w-ḥewwār*، البته در واقع: ܥܝ̈ܢܐ: ܘܚܘ̈ܪܬܐ / *w-ḥewwārāṯā*، *ʿaynē* «(*انگورهای سفید و شفاف بلورگونه*)».

رهیافت دوم: عین (ʿīn)

تا آنجا که قرآن «*سفیدها*» (*انگورها*) را به روشنی با «*مروارید*» مقایسه می‌کند، معنای واقعی «**عین**» (*ʿīn*) یا (*ʿuyun*) «*چشمان*» نیز روشن می‌شود. با توجه به «*برق، درخشش*» و همچنین «*ظاهر/نمای درخشنده*»ی سنگ‌های گرانبها [جواهر]، اصطلاح سریانی-آرامی ܥܝܢ (*ʿīn*)، آنگونه که در *تساروس* گواهی شده،(۳۰۴) به سنگ‌های گرانبها نسبت

۳۰۴. *تساروس*، جلد ۲، ۲۸۶۷: ܥܝܢ ܥܓܠܐ (ʿīn ʿeglā) oculus vituli، gemma quaedam؛ (با اشاره به فرهنگ‌نویسان سوریه شرقی): .Ap. lexx ۱) gemma (*سنگ قیمتی*).

داده می‌شود. ولی از آنجا که قرآن انگور را با «*مروارید*» مقایسه می‌کند ولی آن‌ها در واقعیت سنگ گرانبها نیستند، پس می‌توانیم معنی آلترناتیو که *تساروس* ارایه داده یعنی «*بلور*» (به دلیل شفافیت و درخشش آن) یا به عبارتی «*جواهر*» را برای بیان «*نفیس*» بودن که *لسان* آن را تأیید می‌کند (**النفیس منه: عین الشیء**) برای این بافت قرآن بپذیریم. حال که «**حور**» (*ḥūr*) به عنوان نامی برای (*انگورهای*) «*سفید*» در جمع آمده، پس واژه اسمی و بدیل «**عین**» منطقاً باید در حالت جمع خوانده شود، موردی که خوانش سنتی قرآن آن را نیز تأیید می‌کند. برهمین پایه اصطلاح دوپاره **حور: عین** (ʿ*uyun* : *ḥūr*^{un}) را می‌توان این گونه معنا کرد:

«(انگورهای» سفید: جواهرها (یا «بلورها») (= مانند جواهر یا بلور ...)

بدین ترتیب رابطه نحوی «*چشمان*» با (انگورهای) «*سفید*» نیز روشن می‌گردد.

بدین وسیله در تاریخ متون قرآنی، این اصطلاح پراهمیت که برای ادبیات عامیانه یک منبع بی‌پایان اسطوره‌ای در موضوع *حوریان* بوده سرانجام با کمک سریانی-آرامی در بعد تاریخی-واقعی خود قرار داده شد. این تشخیص کمکی است برای نشان دادن همخوانی و انسجام درونی بنیادین قرآن. این که پنداشت‌های بهشتی مسیحی-شرقی افرایم سوری بازتاب خود را در قرآن می‌یابد، شگفت‌انگیز نیست؛ به ویژه زمانی که بدانیم سروده‌های سریانی-آرامی مسیحی افرایم در سده چهارم و پس از آن در سراسر مناطق آرامی‌نشین سوریه و میانرودان گسترش یافته بود و حتا در زمان خود افرایم به زبان‌های بیگانه‌ای مانند یونانی و ارمنی ترجمه شده بود.[(۳۰۵)]

---

۳۰۵. برای این مورد نک: به آ. بام اشتارک، *تاریخ ادبیات سوری*، بن ۱۹۲۲، برگ ۳۲ به بعد: «زندگینامه "پیامبر سوری"، لقبی که مردم سپاسگزار بر او نهادند، خیلی زود با افسانه‌های مؤمنانه شاخ و برگ داده شد. اهمیت آثار او نیازمند تأکیدات افسانه‌ای نیست. گستره کارهایی که او بجای گذاشته سترگ است چه در شکل زبان اصلی یعنی سریانی و چه به زبان‌های بیگانه. تازه این‌ها همگی کارها و آثار او را دربر نمی‌گیرند.» درباره ترجمه‌های آثارش، از برگ ۳۵ به بعد: «زمانی که افرایم زنده بود شاهد ترجمه آثارش به یونانی بود.» افزون بر این در برگ ۳۶: «به هر رو، این نهایت درجه اهمیت یک متن سریانی است که به زبان یونانی ترجمه شود.» ... «در ضمن باید همواره به این نکته توجه کرد که ترجمه‌های قدیمی که همواره به عنوان کتاب‌های عملی- آموزشی مورد استفاده قرار می‌گرفتند در روند استفاده چهارسد ساله نمی‌توانست از انواع و اقسام تصحیحات و پردازش‌های گوناگون در امان باشد.» (یک چنین ویراستاری برای مقاصد دینی در خصوص موضوع بهشت در قرآن در پیش روی ←

دیگر فقرات مربوطه

اگر بپذیریم که قرآن با اصطلاح استعاره‌ای «**حور عین**» (*ḥūr ʿīn*) (یا دقیق‌تر *ʿuyun*) که واژه حوری نادرست از آن مشتق گردیده، منظورش «*انگورهای سفید و شفاف*» بهشت بوده، آنگاه منطقاً باید همه فقرات دیگر قرآن که به گونه‌ای به *دوشیزگان بهشتی* برمی‌گردد طبق همین درک و نگاه فهمیده شوند؛ به عبارتی، همانگونه که بررسی‌های زبان‌شناختی این آیه‌ها نشان خواهد داد، این اصطلاحات در واقع توصیفات دیگری از همین انگورهای بهشتی است: ۳۷:۴۸؛ ۳۷:۴۹؛ ۳۸:۵۲؛ ۵۶، ۵۸، ۷۲، ۷۴: ۵۵؛ ۲۲-۲۳: ۵۶ و ۳۴-۳۷: ۵۶. اصطلاح تکراری «**ازوج مطهرة**» (*azwāǧ muṭahhara*) در ۲:۲۵؛ ۳:۱۵ و ۴:۵۷ عملاً به آنها تعلق ندارد. ولی چون این آیه نادرست تفسیر شده است، ابتدا به آن می‌پردازیم:

سوره ۲:۲۵ (۳:۱۵ و ۴:۵۷)

ولهم فیها ازوج مطهرة

(پارت، ۹) «و در آن [یادداشت: یعنی در بهشت] آنها (در انتظار) همسران پاک هستند.»

(Blachère, 32): „Dans ces [jardins], ils auront des <u>épouses</u> <u>puri</u>-<u>fiées</u>…"

(Bell, I, 5): 23. „therein also are <u>pure</u> <u>spouses</u> for them,…"

مکارم شیرازی: ... و برای آنان همسرانی پاک و پاکیزه است، ...

قرآن اصطلاح «**زوج**» (*zawǧ*) را نه فقط برای انسان‌ها به معنای «همسر» بلکه برای حیوانات و گیاهان به معنای «*نوع، سرده*» نیز به کار می‌برد. این معنی از بافت برخی از آیه‌ها به روشنی بیرون می‌آید، برای نمونه در سوره ۴۳:۱۲ آمده است: **والذي خلق الازوج كلها** که پارت (۴۰۷) آن را به درستی تشخیص داد: و (اوست که) همه جفت‌ها (ممکن) [یادداشت: یعنی <u>*انواع*</u> (موجودات زنده)] را آفریده است ...»

← ماست). ترجمه ارمنی آثار افرایم به سده پنج تخمین زده می‌شود. بعدها از طریق زبان یونانی ترجمه‌هایی به زبان قبطی و اسلاوی کلیسایی نیز رخ داد. ترجمه عربی حدود ۵۰ قطعه از کارهای افرایم که عمدتاً درونمایه اخلاقی-ریاضتی دارند نیز از طریق زبان یونانی صورت گرفته که تازه در سال ۹۸۰ میلادی پایان یافت (برگ ۳۷).

آنجایی هم که به طور ویژه به گیاهان روی زمین مربوط می‌شود (سوره ۳۱:۱۰): **وانبتنا فیها من کل زوج کریم** توسط پارت (۳۳۹) نیز درست تشخیص داده شده است: «و ما... برآن (زمین) همه انواع بی‌نظیر (از گیاهان و میوه‌ها) رویاندیم.» نمونه‌های دیگر را می‌توان در سوره‌های ۲۰:۵۳؛ ۲۲:۵؛ ۲۶:۷؛ ۳۶:۳۶؛ ۵۰:۷ دید.

ولی از آنجا که بهشت قرآنی از درختان، گیاهان و میوه‌ها تشکیل شده، بنابراین روشن است که منظور از «**ازوج مطهرة**» (*azwāǧ muṭahhara*) نه «*همسران (زن) پاک / ناب*» بلکه منظور «انواع (میوه‌های) *پاک*[306]» است.

این که چرا میوه‌های بهشتی «*پاک*» هستند با بررسی فقرات بعدی نشان داده خواهد شد.

سوره ۴۸-۴۹: ۳۷

و عندهم قصرات الطرف عین کانهن بیض مکنون

(پارت، ۳۷۰): ۴۸: «و آنها در نزد خود (حوریان) بزرگ‌چشم دارند که چشمان را (محجوب) به پایین انداخته، ۴۹: (لمس نشده) [یادداشت: یا: (بی‌عیب)] توگویی که آنها تخم‌مرغ‌های پنهان شده‌اند.»

(Blachère, 476): 47/48 „Près d’eux seront des [*vierges*] aux regards modestes, aux [*yeux*] grands et beaux, 47/49 et qui seront comme perles cachées.“

(Bell, II, 444): 47. „With them are (damsels) restrained in glance, wide-eyed, As they were eggs [Or “pearls”], well-guarded.“

مکارم شیرازی: و نزد آنها همسرانی زیبا چشم است که جزبه شوهران خود عشق نمی‌ورزند؛ ۴۹:(گویی از (لطافت و سفیدی) همچون تخم‌مرغهایی هستند که (در زیربال و پر مرغ) پنهان مانده (و دست انسانی هرگزآن را لمس نکرده است)!

---

۳۰۶. قرآن احتمالاً با واژه «پاک» یکی از معانی سریانی-آرامی ܓܒܝܐ (gaḇyā) (*برگزیده، برتر*) را بازگو می‌کند که *فرهنگ منا* (۸۷ ب) برای آن اصطلاحات زیر را می‌دهد: (۳) **طاهر. فاضل. جید. صفی** (*پاک، برتر*). (۴) **فاخر. ثمین. کریم. خالص.** (*ناب، برگزیده، گرانبها، ممتاز*). در ضمن سورهای ۵۵:۵۶ و ۵۵:۷۴ معنی واقعی «پاک» را نیز تأیید می‌کنند؛ در آنجا آمده که هیچ موجودی پیش از پرهیزگاران این انگورها را «*ناپاک، لکه‌دار*» نکرده است.

طبق خوانش سریانی–آرامی این آیه این گونه باید فهمیده شود:

«برای آنها (در اختیارشان است) (*برای چیدن*) *میوه‌های آویزان* (*انگورها*)، (مانند) *جواهر*، تو گویی آنها *مروارید‌های* (هنوز در صدف) *قرار گرفته هستند.*»

درباره اصطلاح

قصرات الطرف (qāṣirāt^{u} ṭ-ṭarf^{i})

برای این که بتوانیم یک معنی مناسب برای واژه نخست یعنی **قصرات** (*qāṣirāt*) تعیین کنیم، ابتدا لازم است که «**طرف**» (*ṭarf*) را توضیح بدهیم. حال که معلوم شد که بحث بر سر «حوریان» نیست پس نابخردانه است اگر بخواهیم درباره «*چشمان*» (که *محجوب به پایین می‌نگرند*) حرف بزنیم، یعنی آنگونه که تاکنون از منظر زبان عربی درک می‌شد. در اینجا باید در صدد یافتن معنی‌یی باشیم که با «*تاک*» یا «*انگور*» همخوانی داشته باشد.

در اینجا معادل سریانی–آرامی ܛܪܦܐ (*ṭarpā*) (معنی پایه‌ای: «*برگ*») می‌تواند به یاری ما بیاید. *تساروس* (جلد ۱، ۱۵۲۵) اصطلاح ܛܪܦ (*ṭarrep̄*) یعنی *folia decerpsit, racemavit* (*برگ‌های تاک یا انگورها را چیدن*)، را با این گواه ارایه می‌دهد: ܘܠܐ ܕܢܛܪܦ ܟܪܡܐ (*wālē ḏa-nṭarrep̄ karmā*) (*باید انگور یا برگ تاک بچینیم*). افزون بر این در *فرهنگ منا* (۲۹۷) در زیر ۴ آمده: **جنی الورق و الثمر. قطع. قطف** (شاخ‌وبرگ *یا میوه چیدن*). در سریانی شرقی نوین واژه ܛܪܦܐ (*ṭarpā*) هنوز به معنی: الف) *برگ*، *شاخ‌وبرگ* و ب) *شاخه*، بکار می‌رود.(۳۰۷)

این مقدمه معنی *شاخه‌های* تاک [درخت مو] با *برگ* و *انگور* آویزان را روشن می‌کند. ولی از آنجا که این واژه مشتق‌شده از ܛܪܦ (*ṭarrep̄*) به معنی «*چیدن*» نیز است، قرآن به ما دو فقره ارایه می‌دهد (سوره‌های ۶۹:۲۳ و ۷۶:۱۴) که در آنها (*میوه‌های*) چیدنی (**قطوفها** *quṭūfuhā* < ܩܛܦ *qṭap̄*) بر شاخه‌هایی که تا نزدیک زمین آویزان است معنی می‌دهد. همین معنی را می‌توان برای **طرف** (*ṭarf*) نیز پذیرفت.

---

۳۰۷. نک: به آرتور جان مکلین، A Dictionary of the Dialects of Vernacular Syriac، آکسفورد ۱۹۰۱، برگ ۱۱۴ ب: ܛܪܦܐ / ṭerpâ: ۱) a leaf یک *برگ*، ب) a branch یک *شاخه*.

حالا نوبت **قصرات** ($q\bar{a}\d{s}ir\bar{a}t$) است که از آن می‌باید یک معنی مناسب بیرون آید. درباره فعل سریانی-آرامی **ܩܨܪ** (*qṣar*) *فرهنگ منا* (۶۹۶ب) در زیر۲ این معانی را می‌آورد: **خفض. قصر** (*qaṣṣara ḫafaḍa*) (*کوتاه کردن، پایین آوردن*). این معنی با معنی‌یی که مترجمان ما پذیرفته‌اند همپوشانی دارد، البته نه در ارتباط با «*نگاه‌های رو به پایین*» بلکه با شاخه‌هایی که «*پایین آمده*» یعنی «*تا زمین آویزان شده*» است (به طوری که می‌توان [میوه] آنها را به آسانی چید).

یک عبارت مشابه در سوره ۶۹:۲۳ نیز یافت می‌شود: **قطوفها دانية** (*qaṣṣara ḫafaḍa*) (*میوه‌های چیدنی نزدیک هستند*، یعنی قابل دسترسی‌اند) (< سریانی-آرامی **ܕܢܐ** *dnā*).[۳۰۸] در ضمن، یک چنین فکری در این عبارت هم وجود دارد: **وذللت قطوفها تذليلا** (*wa-ḏullilat quṭūfuhā taḏlīlā*) (*و میوه‌های آنها را می‌توان خیلی ساده چید*).[۳۰۹]

از این رو، فقرات مشابه از سوره‌های ۶۹:۲۳ و ۷۶:۱۴ درک زیر برای اصطلاحات **وعندهم قصرت الطرف** را محتمل می‌کنند:

«برای آنها [مؤمنان در بهشت /م] شاخه‌های (میوه‌دار) آویزان (خواهد بود).»

واژه بعدی **عين** ($\bar{\imath}n$ʿ) در اینجا می‌تواند برای جمع سریانی-آرامی **ܥܝܢܐ** (aynʿ) قرار گرفته باشد. حذف پایانه معین طی ترانویسی عربی رخ داده است. به جز معنی «*برق، درخشش*»، به ویژه مرتبط با سنگ‌های گرانبها، قبلاً توضیح داده شد که این مفهوم می‌تواند برای نامیدن «*سنگ گرانبها*» یا «*جواهر*» نیز درست باشد.[۳۱۰] بر اساس این گفته‌ها اصطلاح دوپاره از سوره ۴۸-۴۹: ۳۷ باید اینگونه فهمید شود:

«برای آنها *میوه‌های* (انگورهای) *آویزان‌شده* خواهد (بود)، (مانند) *جواهر*، گویی که آنها *مرواریدهای نهفته* (در صدف) هستند.»

---

۳۰۸. نک: *فرهنگ منا*، ۱۵۳ ب، **ܕܢܐ** (dnā): **قرب. دنا** (qaruba ، danā).

۳۰۹. نک: *فرهنگ منا* (۱۴۸ ب) **ܕܠܠ** (dallel) (۲): **سهل. هون** (sahhala ، hawwana) (*سبک کردن، آسان ساختن*).

۳۱۰. *تساروس*، جلد ۲، ۲۸۶۷، .Ap. lexx (۱ gemma (*سنگ قیمتی، مروارید*)؛ همچنین ۲۸۷۰، .Ap. lexx، با استناد به بار بهلول و بار علی برای **ܥܝܢܐ** / **العين** (al-ʿayn /ʿaynā) از جمله واژه عربی «**المها**» (al-mahā) («*مرواریدها*») و همین طور «*بلور*») را ارایه می‌دهد.

پارت طبق درک زبان عربی، آخرین اصطلاح، **بیض** (*bayḍ^{un}*)، را «تخم‌ها» ترجمه کرده در حالی که بلاشرو بل (بجز «eggs») به درستی «*مرواریدها*» گمان کرده‌اند که البته خارج از معنای واقعی عربی‌اش قرار دارد. *طبری* (جلد ۲۳، برگ ۵۷ به بعد) می‌گوید که اکثریت مفسران این اصطلاح را واقعاً به معنی «*مانند یک تخم پوست ناکنده*» فهمیده‌اند ولی تعبیر آن به عنوان «*مروارید*» یک بار آمده است. ولی خود *طبری* معنی نخست را درست می‌داند.

در ضمن، فقره مشابه از سوره ۵۲:۲۴ **کانهم لؤلؤ مکنون** «*گویی آنها مرواریدهای نهفته [در صدف] هستند*» همین معنی را القا می‌کنند. مانند **لؤلؤ** (*u'lu'*) (*مرواریدها*)، **بیض** (*bayḍ*) هم یک اسم جمع است که شکل مفرد فعل نشانگر آن است. از منظر زبان عربی، **بیض** (*bayḍ*) فقط می‌تواند «*تخم‌ها*» معنی بدهد. البته *لسان* شکل مؤنث **بیضه** (*baiḍa*) را به معنی «*سفید*» به عنوان نامی برای یک «*نوع انگور سفید*» گواهی می‌کند ولی نه برای نامیدن «*مرواریدها*». برای رسیدن به این معنی ما دوباره فقط راه سریانی-آرامی را پیش می‌گیریم؛ *تساروس* (جلد ۱، ۶۰۶) هم برای ܒܪܘܠܐ (*berūlā*) و هم برای ܒܪܘܠܚܐ (*berulḥā*) margarita (*مروارید* یا *بلور*) با استناد به فرهنگ‌نویسان سوری شرقی معنی «*سفید*» را ارایه می‌دهد: *Albo limpidoque colore est*، ܚܘܪ ܘܨܠܘܠ (*ḥewwār wa-ṣlūl*) (*سفید و روشن*)؛ بدین ترتیب سوری‌ها ܒܪܘܠܚܐ (*berulḥē*) را به عنوان ܡܪܓܢܝܬܐ ܚܘܪܬܐ (*marganyāṯā ḥewwārāṯā*) margaritae albae (*مرواریدهای سفید*) توضیح می‌دهند. درست مانند اسم جمع مؤنث **حور** / *ḥūr* برای *انگور سفید*، قرآن باز هم با اتکا به معادل سریانی-آرامی، اسم جمع عربی **بیض** (*bayḍ*) را به عنوان «*سفیدها*» یعنی «*مرواریدها*» بکار می‌گیرد.

سوریه ۳۸:۵۲

وعندهم قصرت الطرف اتراب

(پارت، ۳۷۸): «در حالی که آنها نزد خود (حوریان) همسن و سال دارند که چشمان خود را (محجوب) به پایین انداخته‌اند».

(Blachère, 486): „tandis qu'auprès d'eux seront des [vierges] aux regards modestes, d'égale jeunesse."

(Bell, II, 454): „With them are (females) restrained in glance, of equal age."

مکارم شیرازی: و نزد آنان همسرانی است که تنها چشم به شوهرانشان دوخته‌اند، و همسن و سالند!

برخلاف دو آیه پیش‌گفته (سوره ۳۷، آیه‌های ۴۸ و ۴۹) در این آیه فقط اصطلاح «**اتراب**» ($atrāb$) به آن افزوده شده است. با این اصطلاح مفسران می‌خواستند به هر نحوی که شده پنداشت خیالی خود از حوریان را با کیفیات متناسب دیگر پر و بال بدهند. از آنجا که همه این مفسران با برداشت «حوریان بزرگ‌چشم» مجهز شده بودند، پس طبعاً این حوریان باید «زیبا» هم باشند. حالا فقط یک مشخصه دیگر را کم دارد: *جوان بودن*. حالا، این حوریان باید جوان هم باشند. به همین دلیل به این کژراه در غلتیدند که این اصطلاح گنگ نافهمیده باید چیزی مانند «*همسنی*» معنی بدهد که بعدها از آن معنی «*همیشه‌جوان*» بیرون آمد. مفسران بعدی هم این سن «همیشه جوان»[۳۱۱] را با عدد نمادین سی‌وسه مشخص کردند. تا اینجا درباره تاریخ رشد و تکوین اصطلاح «**اتراب**» ($atrāb$).

در این میان روشن شده که همه مفسران آنچنان سفت و سخت به پنداشت حوریان بهشتی باور داشتند که هیچ چیز دیگر نمی‌توانست توجه آنها را برانگیزد. البته شگفت‌انگیز این است که آنها به متون قرآنی بسیار بی‌توجه بودند. دو آیه بعدتر (آیه ۵۴) در اشاره به آن حوریان فرضی می‌گوید: **ان هذا لرزقنا ما له من نفاد** «*این رزق (بهشتی) ماست که هرگز پایان نمی‌یابد.*» این گواه قرآن بسیار روشن است و امکان هر گونه پنداشت خیالی از حوریان بهشتی را نفی می‌کند. چیزی بیشتر از *خوردن* و *نوشیدن* در بهشت وجود ندارد. چون قرآن با اصطلاح «**اتراب**» ($atrāb$) هیچ چیز بجز همین میوه‌ها را شرح نمی‌دهد، آنگونه که فرهنگ‌نامه سریانی–آرامی به ما می‌آموزد.

تساروس (۴۴۹۵) در زیر واژه ܬܪܒܐ (*tarbā*) به واماوژه عربی **ثرب** (*ṯarb*) (که امروزه دیگر مورد استفاده نیست) اشاره می‌کند، ابتدا با معنی **adeps** (*چربی*)، و پایین‌تر: **pulpa pomorum** (*لب میوه*)؛ افزون براین به شکل صفتی: ܬܪܒܢܝܐ (*tarbānāyā*) **pinguis, adiposus** (در اینجا: *گوشتی/لب‌دار، آبدار*). همین را نیز نزد *فرهنگ منا* (۸۴۸ ب) مشاهده می‌کنیم: ܬܪܒܐ (*tarbā*) (عربی): **اثرب** (*aṯrab*).

---

۳۱۱. *طبری*، جلد ۲۳، برگ ۱۷۴ به بعد، تعابیر را نیز برمی‌شمرد: آنها همسان هستند، همسان در سن، هم‌سن، با هم نمی‌ستیزند، به هم تنگ‌نظر نیستند، به هم رشک نمی‌کنند.

بدین ترتیب حوریان «همسن» (یا *همیشه‌جوان*) به (میوه‌های) «*لب‌دار/گوشتی یا آبدار*» تبدیل می‌شوند. بنابراین آیه پیش‌گفته از سوره ۳۸:۵۲ از منظر سریانی-آرامی را باید چنین فهمید:

«در نزد آنها میوه‌های *آبدار آویزان* (خواهد بود).»

برمبنای معنی واقعی صفت «**اتراب**» (*atrāb*) (*لب‌دار، آبدار*) از بافت این آیه به روشنی این نتیجه بدست می‌آید که منظور از «**طرف**» (*ṭarf*)، طبق معنی سریانی-آرامی‌اش، در واقع «*میوه‌های رسیده*» است.(۳۱۲)

سوره ۵۵:۵۶

فیهن قصرت الطرف لم یطمثهن انس قبلهم و لا جان

(پارت، ۴۴۸): «در آنجا [یادداشت: یعنی در باغ‌ها] (نیز) موجودات زن هستند که (محجوبانه) نگاه‌شان به پایین است که پیش از آنها [یادداشت: «آنها» یعنی مردانی که به بهشت راه یافتند و حالا این زنها به عنوان همسر به آنها داده شده] نه انسان و نه جن با آنها همبستر شده است / ازاله بکارت کرده باشد»

---

۳۱۲. وقتی در اینجا قرآن واژه «**طرف**» (ṭarf) را به عنوان اسم جمع استفاده می‌کند، به همان نحو هم جمع «**اطراف**» (aṭrāf) را در دو جای دیگر بکار می‌برد؛ در سوره ۱۳:۴۱ آمده است: **اولم یروا انا ناتی الارض ننقصها من اطرافها** (پارت، ۲۰۵، ترجمه):
«آیا آنها ندیده‌اند که ما از طریق زمین می‌آییم در حالی که آن را کوتاه می‌کنیم (Nanquṣuhā?) (min aṭrāfihā) (و بدین ترتیب حوزه قدرت‌شان را محدود می‌کنیم؟»
منظور از «**اطراف**» در اینجا «*ته/انتها*» نیست بلکه «*میوه‌های*» زمین است که خدا برای کیفر دادن آن را «*کم می‌کند*». قرآن با استفاده از واژه «**ننقصها**» (nanquṣuhā) ترجمه واژه‌های سریانی-آرامی ܚܣܪ (ḥassar) یا ܐܚܣܪ (aḥsar) را به ما می‌دهد، که فرهنگ *منا* (۲۵۴ ب) (۲) این معادل‌های عربی را برایشان می‌دهد: **قلل. نقص** (naqqaṣa, qallala) (*کاهش دادن، کم کردن*). همین برای سوره ۲۱:۴۴ نیز صدق می‌کند. همچنین اصطلاح «**ناتی الارض**» (naʾtī l-ʾarḍa) به عربی به معنی «*ما از طریق زمین / یا بسراغ زمین*» نیست بلکه به سریانی-آرامی یعنی «*ما زمین را ثمربخش می‌کنیم / بارور می‌کنیم*». نک: همچنین به فرهنگ *منا*، ۴۵ ب: (ܐܝܬܝܬ ܐܪܥܐ ܥܠܠܬܐ) **اغلت الارض. اثمرت** (aytyaṯ arʿā ʿallāṯā) (*زمین را بارور یا ثمربخش کردن*). بنابراین این آیه چنین معنی می‌دهد: «آیا نمی‌بینید که ما زمین را *بارور* می‌کنیم و (می‌توانیم) *میوه‌هایش [محصولاتش] را کم کنیم*؟

(Blachère, 570 f.): „Dans ces jardins seront des [*vierges*] aux regards modestes que ni Homme ni Démon n'aura touchées, avant eux,".

(Bell, II, 551): „In them are (damsels) of restrained glance, whom deflowered before them has neither man nor jinn,".

مکارم شیرازی: در آن باغهای بهشتی زنانی هستند که جز به همسران خود عشق نمی‌ورزند؛ و هیچ انس و جن پیش از اینها با آنان تماس نگرفته است.

بنا بر توضیحات بعدی، این آیه با خوانش سریانی-آرامی را باید این چنین فهمید:

«در آنجا *میوه‌های (رسیده) آویزان‌شده* (وجود دارد) که پیش از آنها [ساکنان بهشت] هیچ انسان یا جنی آنها [میوه‌ها] را *آلوده نکرده است*».

حالا به اصطلاحات توضیح داده شده این آیه فعل (نفی شده) **لم یطمثهن** (*lam yaṭmiṯhunna*) اضافه می‌شود. مترجمان ما برای «*ازاله بکارت کردن*» (یا «*لمس کردن*») همان معانی‌یی را استفاده می‌کنند که *طبری* (جلد ۲۷، از برگ ۱۵۰ به بعد) پیشنهاد کرده است. در اینجا *طبری* تعبیر مفسران را تکرار می‌کند. بر مبنای این تعبیرات، حوریان *نگاه‌های* خود را فقط به همسرانشان *محدود می‌کنند / اختصاص می‌دهند*، یعنی هیچ کس [مرد] دیگری را بجز همسرانشان نمی‌خواهند.

از تمام اصطلاحاتی که به حوریان خیالی مربوط می‌شود، می‌توان گفت که با چنین برداشتی یعنی «*ازاله بکارت کردن*» به اوج هجو می‌رسیم. کسی که قرآن را با اندکی عقل و درایت می‌خواند با دیدن این برداشت حتماً با دو دست بر سر خود می‌کوبد. تنها ندانستن در این جا مقصر نیست؛ لازمه چنین برداشتی داشتن جسارت و پررویی نیز هست! مگر ممکن است که در یک کتاب مقدس - در این مورد قرآن - اصلاً بتوان یک چنین چیزی را تصور کرد و تازه آن را با قاطعیت به قرآن منسوب کرد.

علت اصلی یک چنین خطایی در مرتبه نخست نداشتن آگاهی از ریشه‌شناسی بن فعلی «**طمث**» (*ṭamiṯ*[a]) در عربی است. در ارتباط با واژه «**اترفوا**» (*utrifū*) (سوره ۱۱:۱۱۶) پیشتر دیده‌ایم که زبان‌شناسان عرب پسوند فعلی سریانی-آرامی «ات» **ܐܬ** / ***eṯ*** را یک بن پنداشته بودند که بر مبنای همان بعداً در عربی ریشه «**ترف**» (*tarif*[a]) (در کنار واژه هم‌معنای «**رفه**» *rafuh*[a]) شکل گرفت. حالا در ارتباط با واژه «**طمث**» (*ṭamiṯ*[a])

مـورد دیگـری را داریـم کـه در آن پسـوند مؤنـث سـریانی-آرامـی «ط» ܛܐ / *ṯā* از صـفت ܛܡܐܬܐ (*ṭmāṯā* / *ammāṯā*) (*ناپاک‌ها*) نیز یک بن پنداشته شده و سرانجام از فعل عربی «**طمث**» (*ṭamiṯ*^{a})، یک واژه اشتقاقی (Denominativum) استخراج شد.[(۳۱۳)] این نتیجه‌گیری نه فقط از واژه «**طامث**» (*ṭāmiṯ*) (در ارتباط با زنان گفته می‌شود، زمانی که یک زن عادت ماهانه دارد) که وجه مفعولی حال مؤنث است و*لسان* (جلد ۲، ۱۶۵ ب) آن را گواهی می‌دهد بلکه از معانی ذکرشده‌ای حاصل می‌شود که با معانی فعل سریانی-آرامی ܛܡܐ / ܛܡܡܐ (*ṭammā*) (*تساروس*، جلد ۱، ۱۴۸۴)، علیرغم برخی ناهمخوانی‌ها، همپوشانی دارد. یکی از بن‌های ثلاثی مجرد مشابه عربی یعنی «**طمیء**» (*ṭamiʾa*) کـه هـم *تساروس* و هـم *بروکلمان* از لحاظ ریشه‌شناختی آورده‌اند، توسط *لسان* گواهی نمی‌شود. این بدین معناست که این می‌تواند از ریشه آرامی برگرفته شده باشد.

در حالی که این بن سریانی-آرامی در واقع به معنی «*ناپاک بودن*» است، واژه اشتقاقی عربی به «*عادت ماهانه*» نسبت داده شد و سرانجام با پنداشت *خون* [خون ناپاک عادت ماهانه] گره زده شد. برای نمونه اگر یک زن عرب‌زبان بگوید «*من طامث هستم*» (یعنی عادت ماهانه دارم)، یک عرب آن را اینگونه می‌فهمد: «*من خونی هستم*»؛ در حالی که در سریانی-آرامی «من *ناپاک* هستم» معنی می‌دهد. همین درک و تصور در زبان عربی پیگیرانه تا فعل متعدی مربوطه هم گسترش یافت. به طوری که سرانجام واژه فعلی «*ازاله بکارت کردن*» [نادوشیزه شدن توأم با خون / م] از آن بیرون آمد. مقایسه میان *لسان* و *تساروس* نشان می‌دهد که در زبان عربی «*ازاله بکارت کردن*» به طور مشخص «*خون*» را تداعی می‌کند، در حالی که در سریانی-آرامی در معانی مجازی‌اش «*ناپاک کردن، لکه‌دار کردن، هتک ناموس کردن*» است.

و بدین ترتیب یک برداشت نادرست با پیامدهای سنگین در رابطه با قرآن رخ داد، یعنی فعل «**لم يطمثهن**» (*lam yaṭmiṯhunna*) به شکل متعدی به کار بسته شد.

---

۳۱۳. این را آر. دوزی (R. Dozy)، پیشتر در Die Israeliten zu Mekka [اسرائیلیان مکه]، لایپزیک-هارلم ۱۸۶۴، ۱۸۲، شناسایی کرد. همانجا در یادداشت ۷ آمده است: «در باره **امراة طامث** باید گفته شود که **طامث** واژه عربی نیست که از ریشه **طمث** گرفته شده باشد؛ این واژه عبری טמא است که از منظر لوی‌ها اصطلاح رایجی برای بیان «*ناپاک*» است؛ آخرین حرف، یک پایانه مؤنث است».

از این رو، از منظر زبان عربی دو بار با عطف به حوریان خیالی و اختراعی فقط توانستند «*ازاله بکارت کردن*» را از آن بفهمند، در حالی که در سریانی-آرامی «*ناپاک کردن، لکه‌دار کردن*» معنی می‌دهد. همین نکته باعث شد که مفسران عرب در پنداشت خود از واژه حوری / حوریان که حتماً باید زن باشند تقویت شوند، بویژه این که ما در اینجا با ضمیر شخصی جمع مؤنث «هن» [**یطمثهن**] روبرو هستیم که در زبان عربی فقط به جنس زن برمی‌گردد در حالی که قرآن طبق قواعد سریانی-آرامی این تفاوت را برای مؤنث همواره به کار نمی‌بندد.[۳۱٤]

در پایان در دفاع از مفسران عرب گفتنی است که *طبری* (همانجا) «**طمث**» ($ṭamiṯ^a$) به معنی «*لمس کردن*» را نیز توضیح داده است، چیزی که بلاشر از آن پیروی کرده است؛ اگر ما آن را به «*انگورهای سفید*» تعمیم بدهیم می‌تواند این برداشت درست باشد. در حالی که در ارتباط با حوریان فرضی این اصطلاح فقط یک به‌گویی (حسن تعبیر) است. از این رو، آیه پیش‌گفته طبق خوانش سریانی-آرامی آنگونه باید باشد که در آغاز پیشنهاد شد (ص ۲۶۱).

آیه وابسته بدان یعنی ۵۸، همان طور که پارت (۴۴۹) آن را به درستی ترجمه کرده [«*آنها (چنان زیبا) هستند انگار که از سنبل و مرجان‌اند* »] نه به حوریان [دوشیزگان بهشتی] بلکه به *انگورها* و دیگر *میوه‌های* بهشتی برمی‌گردد.

آیه‌های ۷۰، ۷۲ و ۷۴ از سوره ۵۵

فیهن خیرات حسان / حور مقصورات في الخیام

لم یطمثهن انس قبلهم و لا جان

(پارت، ۴۴۹): ۷۰: «در آنجا موجودات زن خوب و زیبایی هست. ۷۲: حوریانی که در چادرها نگه‌داشته می‌شوند (تا از نگاه بیگانگان در امان

۳۱٤. همین، همزمان به شکل‌های فعلی، ضمایر شخصی و صفت‌ها برمی‌گردد. برای نمونه در سوره ۱۲:۴۳ از هفت گاو فربه سخن است که توسط هفت گاو لاغر خورده می‌شوند: **یأكلهن سبع عجاف** (yaʾkulu-hunna sabʿun ʿiğāfun) (به جای عربی کلاسیک: **یأكلها سبع عجفاء** / yaʾkulu-hā sabʿun ʿağfāʾu؛ همچنین نک: به *لسان*، جلد ۹، ۲۳۴ الف)؛ همین در مورد هفت خوشه خشک نیز آمده است: «**یابست**» (yābisāt) (به جای کلاسیک عربی: **یابسة** / yābisa). در بسیاری از فقرات دیگر قرآن نیز آمده است.

باشند). ۷۴: اینها (موجودات زن) توسط هیچ انسان و جنی *ازاله بکارت* نشده‌اند.»

(Blachère, 570 f.): 70 „Dans ces jardins seront des [*vierges*] bonnes, belles, 72 des Houris, cloîtrées dans des pavillons, 74 que ni homme, ni Démon n'aura touchées, avant eux."

(Bell, II, 552): 70. „In them are (damsels) good and beautiful,

72. Wide-eyed, restrained in the tents, 74. Whom deflowered before them has neither man nor jinn."

مکارم شیرازی: و در آن باغهای بهشتی زنانی نیکوخلق و زیبایند! / حوریانی که در خیمه‌های بهشتی مستورند / هیچ انس و جن پیش از ایشان با آنها تماس نگرفته (و دوشیزه‌اند)!

ابتدا بپردازیم به تک تک واژه‌ها:

آیه ۷۰: در اینجا صفت «*خوب / نیک و زیبا*» به موجودات زن که قرآن اصلاً نامی از آنها نمی‌برد برنمی‌گردد. پارت این برداشت نادرست را از پایانه مؤنث صفت پیشین (طبق دستور زبان عربی به *موجودات زنده معقول* محدود می‌باشد) استخراج می‌کند.

الف) صفت عربی «**خیرات**» (بیشتر باید آن را *ḫayyirāt* خواند تا *ḫayrāt*) برابرنهادی است برای سریانی-آرامی ܓܒܝܬܐ (*gaḇyāṯā*) که *تساروس* (جلد ۱، برگ ۶۳۶ به بعد) برای آن معنی (*برگزیدن*) را پیشنهاد می‌کند. در اینجا معانی عربی می‌توانند گره‌گشا باشند، *فرهنگ منا* (۸۷ ب) این معانی را ارایه می‌دهد: (۳) **جید. فاضل. طاهر** (*خوب، ممتاز، پاک*)؛ (۴) **کریم، ثمین، فاخر** (*گرانبها، پرارزش، تراز اول*)، (۵) **خیار الشیء** (*برگزیده*) آخرین معنی در اینجا به (*میوه‌های بهشتی*) *برگزیده* برمی‌گردد. جالب در این جا معنی «**طاهر**» (*پاک*) است که در زیر شماره (۳) آورده شده که معنای واقعی «*همسران (زن) پاک*» (سوره‌های ۲:۲۵؛ ۳:۱۵؛ ۴:۵۷) را بهتر روشن می‌سازد که در حقیقت منظور «*همه نوع میوه‌های برگزیده*» است (مقایسه کنید با سوره ۴۷:۱۵ که جزو سوره‌های طبقه‌بندی شده، جایی که به پرهیزگاران در بهشت «*همه نوع میوه*» نوید داده می‌شود: **ولهم فیها من کل الثمرات**. همچنین این برداشت، معنی آمده در زیر شماره (۴) یعنی کریم (*گرانبها*) را تأیید می‌کند که قرآن آن را در این ترکیب (برای نمونه سوره‌های ۸:۴؛ ۲۶:۷؛ ۳۱:۱۰) به عنوان معادل به کار می‌گیرد.

در ضمن اصطلاح سریانی-آرامی به ما کمک می‌کند یک واژه دیگر قرآن را که «گنگ / مبهم» دانسته شده بشناسیم. در سوره مریم آیه ۲۵ آمده است: «و این تنه نخل را تکان بده تا **رطبا جنیا** [خرمای تازه] بر تو فرو ریزد». پارت (۲۴۹) این دو واژه «**رطبا جنیا**» (*ruṭaba*^{n} *<u>ğanīya</u>*^{n}) را با «*خرماهای تازه*» ترجمه کرده است. او در «تفسیر» (۳۲۴) خود در یادداشتی درباره همین آیه (۱۹:۲۵) می‌نویسد: «اصطلاح **جنیا** در واقع به معنی "(تازه) چیده *شده*" است که البته اینجا مناسب نیست.» در واقع ولی سریانی-آرامی ܪܛܒܐ (*raṭḇā*) / ܪܛܝܒܐ (*raṭṭībā*) به معنی «*تازه*، *نارسیده*» است (نگاه کنید به *تساروس*، جلد ۲، برگ ۳۸۹۳ به بعد؛ *فرهنگ منا*، ۷۳۷ الف: **رطب. اخضر. نضر**). بنابراین در اینجا نه «*خرما*» بلکه «(*میوه‌های*) *تازه*» منظور است. در خصوص صفتی که بعد می‌آید یعنی «**جنیا**»، نقطه بالای «ن» نادرست گذاشته شده است. اگر ما نقطه را پایین بگذاریم خوانش «**جبیا**» (*ğabīya*) (منطبق با قافیه است ولی درست آن در واقع *ğabāyā* است). «**جبیا**» به عنوان ترانویسی واژه سریانی-آرامی ܓܒܝܐ (*gḇayyā*) در واقع به معنی «*برگزیده*» است. و بدین ترتیب این دو صفت نه «*خرماهای تازه*» بلکه به معنی «(*میوه‌های*) *تازه*، *برگزیده*» است.

صفت دوم عربی، «**حسان**» (*ḥisān*) است که به عنوان معادلی برای *صفت* پیشین آمده است. به عنوان معادل واژگانی واژه سریانی-آرامی ܛܒܐ (*ṭāḇā*) دقیقاً همان معنی‌یی را به دست می‌دهد که *فرهنگ منا* (۲۷۷ ب) در زیر ܛܒܐ (*ṭāḇā*) با اصطلاحات عربی زیر ترجمه می‌کند: **خیر، ثمین. فاخر. کریم. فاضل. حسن. جید.** در اینجا این اصطلاح سریانی-آرامی، معادل‌های عربی‌های آمده در قرآن یعنی «**خیرات**» (*ḫayyirāt*)، **حسان** (*ḥisān*) و همچنین «**کریم**» (*karīm*) را در معنای «*ممتاز*، *برگزیده*» تأیید می‌کند. این که این *صفت‌ها* به میوه‌های مورد اشاره مربوط می‌شوند از بافت قرآن به روشنی بیرون می‌آید (طبق دستور زبان کلاسیک عربی می‌باید جمع‌های «**خیرات**» (*ḫayyirāt*) و «**حسان**» (*ḥisān*) که به موجودات مؤنث معقول برنمی‌گردد در اصل «**خیرة**» (*ḫayyira*) و «**حسنة**» (*ḥasana*) باشند).

از این رو، در آیه پیشین ۷۰ منظور نمی‌تواند «*موجودات زن خوب و زیبا*» باشد بلکه باید این آیه را چنین فهمید:

«در آنجا (<u>*میوه‌های*</u>) <u>*ممتاز*</u>[و] <u>*برگزیده*</u> (وجود دارد).»

رهیافت آیه ۷۲ آسان‌تر است البته اگر بدانیم که واژه عربی «**خیمه**» (*ḫayma*) نه فقط «چادر» بلکه «*شاخ و برگ/سایه‌سار*» درخت هم معنی می‌دهد. ولی از همین تعبیر، پنداشت‌های خیالی پرسش‌برانگیزی درباره حوریان نیز استخراج شده است: پارت این آیه را اینگونه ترجمه می‌کند: «حوریان در چادرها نگه داشته می‌شوند (تا نگاه بیگانگان به آنها نیفتد). حال با توجه به اصطلاحات توضیح داده شده خوانش سریانی-آرامی این آیه چنین می‌شود:

«(انگورهای) سفید در شاخ و برگ‌های آویزان.»

در اینجا، تشابهی که با افرایم سوری دارد جالب است؛ او نیز طبق همین جمله بالا از درخت تاک بهشت سخن می‌گوید که به فرد بهشتی انگورهای [از شاخه‌ها] آویزان پیشکش می‌شود. آیه ۷۴ که تکرار آیه ۵۶ است را پیشتر روشن کرده‌ایم. بنابراین، خوانش سریانی-آرامی آیه‌های ۷۰، ۷۲ و ۷۴ از سوره ۵۵ چنین می‌شود:

۷۰: «در آنجا (*میوه‌های*) *ممتاز* [و] *برگزیده* (وجود دارد).»

۷۲: «(انگورهای) سفید در شاخ و برگ‌ها آویزان.»

۷۴: که تاکنون هیچ انسان و جنی آنها را *ناپاک* /*لمس* نکرده است [دستشان به آنها نرسیده است/م].

سوره ۵۶: ۲۲-۲۳

وحور عين كامثل اللولو المكنون

(پارت، ۴۵۰): ۲۲: «و حوریان بزرگ‌چشم (را در اختیار دارند)، ۲۳: (در زیبایی‌شان) با مرواریدهای خوب حفاظت‌شده قابل قیاس‌اند».

(Blachère, 572): 22 „[*Là seront*] des Houris aux grands yeux, 22/ 23 semblables à la perle cachée,…"
(Bell, II, 555): 22. „And (maidens) with dark, wide eyes, like pearls treasured – "

مکارم شیرازی: ۲۲: و همسرانی از حور العین دارند، ۲۳: همچون مروارید در صدف پنهان!

این آیه دوپاره در واقع پیشتر توضیح داده شده است و دیگر نیاز به تکرار آن نیست:

۲۲: *سفیدها* (انگورها)، *جواهرها*، ۲۳: [که] مانند مروارید نهفته (در صدف) است».

سوره ۵۶: ۳۷-۳۴

وفرش مرفوعة / انا انشانهن انشاء
فجعلنهن ابكارا / عربا اترابا

(پارت، ۴۵۰): ۳۴: «تخت / فرش‌های [یادداشت: بلند] با روکش‌های بالشی ضخیم، ۳۵: (و حوریان در خدمت آنها قرار می‌گیرند) ما آنها را درست و حسابی آفریدیم [یادداشت: گذاشتیم شکل بگیرند] ۳۶: و آنها را دوشیزه ساخته‌ایم، ۳۷: عاشقانه دوست می‌دارند (*uruban*) و هم‌سن‌اند...»

(Blachère, 573): 33/34 „[*couchés sur*] des tapis élevés [*au-dessus du sol*], 34/35 [Des Houris] que nous avons formées, en perfection, 35/36 et que nous avons gardées vierges, 36/37 coquettes, d'égale jeunesse, …"

(Bell, II, 555): 33. „And carpets raised. 34. Verily We have produced them [The houris of v. 22] specially, 35. And made them virgins, 36. Loving and of equal age, …"

مکارم شیرازی: ۳۴: و همسرانی بلندمرتبه، ۳۵: ما آنها را آفرینش نوینی بخشیدیم، ۳۶: و همه را دوشیزه قرار دادیم، ۳۷: زنانی که تنها به همسرشان عشق می‌ورزند و خوش زبان و فصیح و هم‌سن و سالند.

در این آیه‌ها پنداشت اسطوره‌ای از حوریان تخیلی به عرش اعلای خود می‌رسد. خیلی دشوار است که بتوان این افکار و نگاه‌های کژرفته را راست و ریس کرد. با این وجود، تلاش خودمان را خواهیم کرد و واژه‌های منفرد را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

درباره آیه ۳۴: در اینجا باید فقط واژه «**فرش**» (*furuš*) را توضیح بدهیم. این واژه یک جمع عربی است و واقعاً به معنی «*رختخواب، تخت‌خواب*» و یا حتا «*قالی / زیرانداز*» نیز می‌تواند معنی بدهد. این معنا، معادل واژه سریانی-آرامی ܦܪܣܐ (*prāsā*) است که از همان نیز برگرفته شده است. ولی این واژه طبق *فرهنگ منا* (۶۱۱ ب) دارای این معانی نیز می‌باشد: (۴) **مظلة. خيمة** (*چادر، سایه‌سار* [شاخ و برگ درخت]). تا این جا می‌توان

آن را به عنوان معادلی برای واژه عربی «**خیام**» (*ḫiyām*) (*چادرها، شاخ و برگ درخت تاک* [سایه‌سار تاک /م]) که در سوره ۵۶:۷۲ آمده فهمید. وجه مفعولی بعدی یعنی **مرفوعه** (*marfūʿa*) (*بلندمرتبه*) نیز به همین برمی‌گردد که این معنی را به دست می‌دهد: «*شاخ و برگ‌های تاک بالا رفته / بلند مرتبه*» (نه «*تخت‌ها / زیراندازهای با روکش‌های بالشی ضخیم*» یا «*قالی‌هایی که از زمین بالاتر قرار دارند*»).

درباره آیه ۳۵: فعل عربی «**انشا**» (*anšaʾa*) مطابق است با سریانی-آرامی **ܐܘܥܝ** (*awʿī*) (به عبارتی مترادف **ܐܫܘܚ** / *ašwaḥ*)که فرهنگ *منا* (۳۱۳ ب) برای معادل عربی آن، این پیشنهادات را می‌دهد: **اخرج. انبت** (*رویانیدن/نمودادن*)، (۲) **اصدر. انشأ** (*ساختن، بوجود آوردن*). از این نتیجه می‌شود که در اینجا قرآن «**انشأ**» (*anšaʾa*) را در معنای «**انبت**» (*anbata*) (*رویانیدن، رشد دادن*) به کار برده است. بدین ترتیب این آیه نیز دقیقاً و بدون تناقض به آیه پیشین وصل می‌شود:

(۳۴): «*شاخ و برگ‌های تاک بالارفته* (به بالا کشیده شده)؛ (۳۵): گذاشتیم که آنها *بسیار رشد کنند* [آنها را بزرگ رویانیدیم /م].

درباره آیه ۳۶: ظاهراً خدا حوریان را «*دوشیزه*» درست کرده است. ولی هم در عربی و هم در سریانی-آرامی اصطلاح «**بکر**» (*bikr*) در مرتبه نخست به معنی «*دوشیزه*» نیست بلکه «*چیز/انسان اولی*» و یا «*نوزاده / شکم اول / نخست‌زاده*» است. ولی به طور ویژه در سریانی-آرامی معنی‌یی دارد که در اینجا دقیقاً صدق می‌کند و فرهنگ *منا* (۶۴ الف) در زیر واژه **ܒܟܪܐ** (*bakkārā*) آن را اینگونه توضیح داده است: (۲) **باکورة. اول الثمر خاصة** (*بار/ میوه اول، به ویژه میوه‌ها/ بَراول درخت / نوبر*). این بدین معناست که پیش‌شرط همه این مشخصه‌ها (یعنی: *پاک، بلورین، برگزیده، ممتاز*) که پیشتر نام بردیم همین «نوبری / بار اول» است: یعنی درست به همین دلیل که میوه‌های بهشتی «*میوه‌ها یا بار نخست درختان*» هستند دربرگیرنده همه این کیفیات نیز هستند. از این رو، آیه ۳۶ این معنی را می‌دهد:

«ما آنها را *میوه‌های اول [نوبر]* ساخته‌ایم».

درباره آیه ۳۷: این که خدا حوریان را «*عاشقان با حرارت*» و «*همسن*» درست کرده طبعاً نقطه اوج این پنداشت اسطوره‌ای ساختگی است.

اتفاقی نیست که نوع نگارش قرآنی «**عربا**» که تا به امروز گنگ و مبهم مانده به عنوان

«ʿ*uruba*ⁿ » نادرست خوانده شده و به عنوان یک واژه گنگ هر کس بنا به میل خود آن را تفسیر کرده است. حالا که حوریان «*جوان و زیبا*» هستند پس باید یک مشخصه دیگر هم بدان باید اضافه کرد: «*عاشقان با حرارت*». زیرا در خوشبختی همیشگی بهشت هیچ چیز خسته‌کننده‌تر از زیبایی «*سرد*» نیست!

اتفاقاً در اینجا نیز درست بحث بر سر همین مشخصه است که تعبیری است از واژه کژخوانده «**عربا**» ($ʿuruba^{n}$). اگر ما این واژه را سریانی-آرامی بخوانیم درست آن ܥܪܝܪ (*arrāy*) (*سرد، تگری*) است که بر مبنای همین خوانش، واژه عربی «**عریا**» (درست‌تر *ʿarāyā* یا *ʿarāyē*) به دست می‌آید. این که میوه‌های بهشتی هم «*برگزیده*» و هم «*تگری/سرد یخی*» هستند، گواهش را می‌توان در قرآن در آیه‌های ۴۲ تا ۴۴ سوره ۵۶ یافت، جایی که قرآن در رابطه با ملعونان [اصحاب شمال] می‌گوید که آنها در آتش سوزان بسر خواهند برد و در آن «**لا بارد و لا کریم**» (*lā bārid wa-lā karīm*) را تجربه خواهند کرد یعنی هیچ چیز «*سرد*» و «*برگزیده*» برای خوردن و نوشیدن نخواهند داشت.

واژه بعدی «**اترابا**» ($a\underline{t}rāba^{n}$ باید خواند) را قبلاً مورد بحث قرار دادیم. بر مبنای آن، آیه ۳۷ نه در ارتباط با حوریانی که «*عاشقان باحرارت*» و «*همسن*»اند بلکه به میوه‌های بهشتی مربوط می‌شود که «*تگری و آبدار*» هستند.

کوتاه این که آیه‌های ۳۴ تا ۳۷ از سوره ۵۶ طبق خوانش سریانی-آرامی چنین می‌شود:

> ۳۴: سایه‌ساران (تاک) بلندبالا / قدکشیده (خواهند داشت)؛ ۳۵: گذاشتیم که آنها خوب رشد کنند، ۳۶:[و آنها را] به میوه‌های نوبر؛ ۳۷: تگری [خنک] و آبدار برآوردیم.»

سوره ۷۸: ۳۳

این آیه به ما یک مجموعه دیگر درباره موضوع به اصطلاح حوریان قرآنی می‌دهد که کلاً آیه‌های ۳۱ تا ۳۴ را دربر می‌گیرد:

أن للمتقين مفازا / حدائق و اعنبا

وكواعب اترابا / وكاسا دهاقا

(پارت، ۴۹۷): ۳۱: «(حقا که) خداترسان در انتظار خوشبختی (بزرگی)

هستند، ۳۲: باغ‌ها و تاکستان‌ها، ۳۳: (حوریان) همسن و سال با سینه‌های برآمده، ۳۴: و یک جام پر (از شراب که لبریز است).
(Blachère, 633): 31 „En vérité, aux Hommes pieux reviendra [*au contraire*] un lieu convoité, 32 des vergers et des vignes, 33 des [*Belles*] aux seins formés, d'une égale jeunesse, 34 et des coupes débordantes;"
(Bell, II, 630): 31. „Verily, for the pious is a place of felicity, 32. Orchards and vineyards, And full-breasted (ones) of equal age, 33 And a cup overflowing,"

مکارم شیرازی: ۳۱، مسلما برای پرهیزگاران نجات و پیروزی بزرگی است، ۳۲، باغهایی سرسبز، و انواع انگورها، ۳۳، و حوریانی بسیار جوان و همسن و سال، ۳۴، و جامهایی لبریز و پیاپی (از شراب طهور).

از آیه‌های ۳۲ و ۳۴ چنین برمی‌آید که پرهیزگاران، *باغها و تاکستان‌ها* [انگورها] و *جام‌های لبریز* خواهند داشت. در این بافت باعث شگفتی است که چگونه یکباره حوریان (که اصلاً نام‌شان برده نشده) با سینه‌های بزرگ در میان معرکه پیدا می‌شوند. در اینجا اصطلاح ناب عربی «**کواعب**» (*kawāʿib*) نادرست فهمیده و تفسیر شده است. طبق اظهارات *طبری* (جلد ۳۰، برگ ۱۸) گویا همه متفق‌القول‌اند که این اصطلاح به معنی «*زنان سینه‌بزرگ*» است. *فرهنگ لسان* (جلد ۱، ۷۱۹ الف) فعل «**کعب**» (*kaʿʿabᵃ*) را این طور توضیح می‌دهد: ملأه: **کعب الإناء و غیره** (یعنی «*پر کردن*»: یک *ظرف یا چیزی شبیه به آن*). ظاهراً در عربی این معنی به سینه‌های زن نیز تعمیم داده شده است. در این اثنا گویا پنداشت تثبیت‌شده حوریان آنچنان فانتزی مفسران را پر و بال داده که در کنار صفاتی مانند «*جوان، زیبا و عاشقان باحرارت*» برای *دوشیزگان بهشتی*، حالا این مشخصه [سینه‌های بزرگ / م] را بدان افزوده‌اند.
ولی خود متن و بافت قرآن این تعبیر را باطل می‌کند. از آنجا که صفت وارده بر «**کواعب**» (*kawāʿib*) یعنی «**اترابا**» (*atrābaⁿ* یا به عبارتی *aṯrābaⁿ*) به عنوان (*میوه‌های آبدار*) توضیح داده شد، پس به همین دلیل نمی‌تواند موضوع بر سر (*حوریان*) *همسن وسال با سینه‌های بزرگ* باشد. منظور این اصطلاح در اینجا فقط می‌تواند «*میوه‌ها*» و یا *ظروف مملو از میوه‌ها* باشد. این برداشت دقیقاً با قرینه‌های دیگر قرآن همخوانی دارد، برای نمونه سوره ۴۳:۷۱ که در آن سخن از *بشقاب‌ها و جام‌های طلایی* است و سوره ۷۶:۱۵ که در

آن از *ظروف و جام‌های نقره‌ای* سخن می‌رود. پیوند با پیاله یا جام‌ها در این بافت وجود دارد ولی سخنی از قابلمه یا ظرف بزرگ نیست. از این رو در اینجا منطقی‌تر بنظر می‌رسد که این دو صفت پیاپی برای وصف انگورها (یا دیگر میوه‌ها) آمده باشد.

اصطلاح «**کواعب**» (*kawāʿib*) که نادرست به عنوان «*سینه‌های برآمده / بزرگ / ورقلنبیده*» تعبیر شده حالا می‌توان آن را در بافت آیه‌های ۳۱ تا ۳۴ سوره ۷۸ از منظر زبان عربی چنین فهمید:

> ۳۱: «پرهیزگاران (روزی) جایی برای *سعادت*[۳۱۵] (خواهند داشت)، ۳۲: باغها و *تاکستان‌ها*، ۳۳: و (البته) (با میوه‌های) *پرمایه* و *آبدار*، ۳۴: و یک جام (شراب) *لبریز*.»[۳۱٦]

با این توضیحات زبان‌شناختی حالا دیگر موضوع پیچیده «*حوری*» یا «*دوشیزگان بهشتی*» در قرآن به پایان می‌رسد. امیدوارم که این تلاش و توضیحاتی که بر مبنای استدلالات زبان‌شناختی صورت گرفته کمکی باشد تا شکاف میان قرآن، آنگونه که از لحاظ تاریخی-زبانی باید فهمید شود، و برداشت‌های بعدی مفسران عرب را تا حدودی کمتر کرده باشد.

---

۳۱۵. واژه عربی «**مفاز**» (mafāz) مقدمتاً ترجمه یک واموا‌ژه از شکل اسمی ریشه سریانی-آرامی ܢܨܚ (nṣaḥ) است (*تساروس*، جلد ۲، ۲۴۷۱): ۱: *درخشیدن، برق زدن*، ۲: *شکوفا شدن، شهرت یافتن*؛ ۳: *چیره شدن، پیروز شدن*، را در ذهن بوجود می‌آورد. برای شکل اسمی ܡܨܨܚܢܘܬܐ (maṣṣḥānūṯā) *فرهنگ منا* (۴٦۱ ب) از جمله معادل‌های زیر را برای ریشه‌های سببی ܐܨܚ (aṣṣaḥ) و ܢܨܚ (naṣṣaḥ) می‌دهد: **أسعد. مجد** (maǧǧada, asʿada) (*تحسین کردن، کسی را شاد / خوشحال کردن*)؛ ۴) **نصر. ظفر** (naṣara, ẓaffara) (*به کسی چیرگی / پیروزی اعطا کردن، به کسی در پیروزی یاری رساندن*). قرآن معنی آخری را با اسم هم‌معنی «**مفاز**» (mafāz) بازگو می‌کند ولی در این بافت منظور معنی نخست (*خوشبختی، شکوه*) است. از این رو، این واژه به درستی به عنوان اسم مکان نیز می‌آید، با اتکا به معناشناسی سریانی-آرامی می‌توان «**مفاز**» را اینگونه ترجمه کرد: «*مکانی برای سعادت یا شکوه‌مندی*». برخلاف معنی پایه‌ای «**فاز**» (fāza) در عربی یعنی (*پیروز شدن*)، بل با ترجمه‌اش (*مکان آسایش*) معنی را درست حدس زده البته بدون استدلالات دقیق‌تر. دیگر مشتقات «**فاز**» (fāza) در قرآن (مانند **فوز** / fawz و **فائزون** / fāʾizūn) را نیز باید با توجه به معناشناسی سریانی-آرامی فهمید.

۳۱٦. *فرهنگ منا* (۱۳۹ الف) اصطلاح مبهم «**دهاقا**» (dihāqā) را در زیر ریشه ܕܗܩ (dhaq) (شکل اسمی ܕܗܩܐ / dhāqā) قرار می‌دهد و این معانی را می‌آورد: **ملأ. اترع. اهرق** (malaʾa, atraʿa, ahraqa) (*پرکردن، لبریز کردن، ریختن* [مایعات]).

حالا، البته نه مانند موضوع حوریان، ولی باز هم به گونه‌ای در تضاد با پنداشت بهشت کتاب مقدس [عهد عتیق و جدید] در برابرمان موضوع بعدی قرار می‌گیرد: *پسرها یا نوجوانان بهشت*.

۱۶. پسران بهشت

حالا که رؤیای *حوریان* یا *دوشیزگان بهشتی* حل شده، ممکن است هنوز برای برخی پنداشت *پسران/نوجوانان* باقی مانده در بهشت یک تسلی خاطرباشد. چون گویا در قرآن از چنین پسرانی نام برده شده است. حالا ما هرسه آیه را که گویا از این پسران نامی برده مورد بررسی قرار می‌دهیم. این سوره‌ها عبارت هستند از: ۷۶:۱۹؛ ۵۶:۱۷؛ ۵۲:۲۴.

سوره ۷۶:۱۹

ویطوف علیهم ولدن مخلدون اذا رایتهم حسبتهم لولوا منثورا

(پارت، ۴۹۳): ۱۹: «پسران همیشه جوان (*wildānun muḫalladūna*) بر گرد آنها [بهشتی‌ها/م] می‌گردند. هرگاه که آنها را می‌بینی گمان می‌کنی آنها مرواریدهای (زیرا در هیبت خود کامل هستند) پراکنده [یادداشت: یا: بسته‌بندی‌نشده/ فله‌ای] هستند.»

(Blachère, 629): 19 „Parmi eux circuleront des éphèbes immortels tels qu'à les voir tu les croirais perles détachées."

(Bell, II, 624): 19. „Round amongst them go boys of perpetual youth, whom when one see, he thinks them pearls unstrung."

مکارم شیرازی: و بر گردشان (برای پذیرایی) نوجوانانی جاودانی می‌گردند که هرگاه آنها را ببینی گمان می‌کنی مروارید پراکنده‌اند!

دو اصطلاح برای فهم و برداشت درست از این آیه تعیین‌کننده است: الف) اسم «**ولدن**» (*wildān*)، ب) صفت مجهولی «**مخلدون**» (*muḫalladūn*) (هر دو در حالت جمع).

فقط پارت در اینجا معنی پرسش‌برانگیز را متوجه شد و آن را در یک قلاب گذاشته است. بدین وسیله او به‌درستی، هستی «*پسران همیشه جوان*» در بهشت را مورد تردید قرار داده است، موردی که قرآن را از پنداشت بهشت *کتاب مقدس* [عهد عتیق و جدید /م] دور می‌نماید. در تحلیل زبان‌شناختی پیش رو نشان خواهیم داد که در واقع چنین نیست.

از منظر ناب زبانی که بنگریم باید گفته شود که وجه مفعولی «**مخلدون**» (*muḫalladūn*) فقط دو بار در قرآن آمده است و آن هم درست در ارتباط با «*پسران همیشگی*». در حالی که گونه‌های «**خالدون**» (*ḫālidūn*) ۲۵ بار و «**خالدین**» (*ḫālidīn*) ۴۵ بار با معنی همسان «*همیشه زنده*» آمده‌اند. زمانی که قرآن یک چنین تفاوت چشمگیر را انجام می‌دهد باید دید بر مبنای چه زمینه ویژه‌ای این کار را انجام داده است.

نخستین مورد تردیدبرانگیز وضعیتی است که قرآن این «*پسران*» را در اینجا و در سوره ۵۲:۲۴ با «*مرواریدها*» مقایسه می‌کند. این باید شاخک‌های ما را حساس کند. زیرا همانگونه که در تحلیل حوریان دیدیم قرآن «*مرواریدها*» را با «*انگورهای سفید*» مقایسه می‌کند.

بدین ترتیب ما دو سرنخ مهم داریم که می‌تواند ما را در گشودن این راز یاری رساند. ولی اگر خوب فکرش را بکنیم می‌بینیم که این وظیفه چندان ساده نیست، به ویژه با توجه به معنی واژه اصلی عبارت که «*پسران*» باشد. حالا چگونه می‌توان از واژه عربی «*پسران*»، واژه سریانی-آرامی «*انگوران*» را ساخت؟ واژه «**ولدن**» (*wildān*) نادرست خوانده نشده، این یک واژه عربی است و راه هرگونه تفسیر را می‌بندد.

البته در اینجا باز هم سریانی-آرامی می‌تواند به کمک ما بیاید. برای واژه سریانی-آرامی ܝܠܕܐ (*yaldā*) (*فرزند، زاده‌شده*)، که از لحاظ ریشه‌شناختی مشابه است، *فرهنگ تساروس* (جلد ۱، ۱۵۹۴) در خصوص اصطلاح ܝܠܕܐ ܕܓܦܬܐ (*yaldā ḏa-pettā*) موارد گواهی‌دهنده زیر را از عهد جدید ارایه می‌دهد: متی ۲۶، ۲۹، مرقس ۱۴، ۲۵؛ لوقا ۲۲، ۱۸. هر سه فقره به شام آخر برمی‌گردد که عیسا از حواریونش خداحافظی می‌کند.

در این بافت آمده، پس از این که مسیح نان را برکت داد و میان حواریونش تقسیم کرده بود پیاله / جام شراب را بلند می‌کند، سپاسگزاری می‌کند و جام را به دیگران می‌دهد و لب به سخن می‌گشاید (طبق *انجیل پشیتا* از متی ۲۶، ۲۸): «این خون من

برای پیمان نوین است، خونی که برای بسیاری از مردم ریخته می‌شود برای بخشش گناهان. ولی به شما می‌گویم (حالا گفتاورد متی ۲۶ و ۲۹ به زبان سریانی-آرامی از پشیتا):

ܕܠܐ ܐܫܬܐ ܡܢ ܗܫܐ ܡܢ ܗܢܐ <u>ܝܠܕܐ</u> <u>ܕܓܦܬܐ</u>: ܥܕܡܐ ܠܝܘܡܐ
ܕܒܗ ܐܫܬܝܘܗܝ ܥܡܟܘܢ ܚܕܬܐ ܒܡܠܟܘܬܗ ܕܐܒܝ.

(*d-lā eštē men hāšā men hānā <u>yaldā</u> <u>ḏa-ḡp̄ettā</u> ʿḏammā l-yawmā ḏ-ḇeh eštēu(hī) ʿamḵōn ḥaṯtā ḇ-malkūṯeh d-aḇ(ī)*).

«از حالا به بعد از این «فرزند» تاک نخواهم نوشید تا آن روزی که آنرا با شما دوباره در قلمرو پدرم [خدا/م] بنوشم.»

نمادهای مسیحی از شراب بهشتی، درست در همان سخنانی آمده که در شام آخر زده شد. پنداشت‌های مسیحی افرایم سوری از تاکستان‌های بهشت نیز بر همین مبنا نگارش شده‌اند. ما در نهایت، تشخیص نادرست از *حوریان* و فهم درست از *انگورهای سفید* در قرآن را مدیون افرایم سوری هستیم.

اصطلاح <u>ܝܠܕܐ</u> ܕܓܦܬܐ (*<u>yaldā</u> <u>ḏa-ḡp̄ettā</u>*) (تحت‌الفظی) به این معنی است: «*فرزند*» (=*ثمره، محصول*) *تاک*. به عبارتی منظور از فرزند تاک، «*میوه*» یا «*افشره*» است. *فرهنگ منا* (برگ ۳۱۰ به بعد) معنی عربی آن را در زیر ܝܠܕܐ (*yaldā*) چنین می‌نویسد: (۳): **ثمره. نتاج. ولد**. (*فرزند، محصول. میوه*)، و برای <u>ܝܠܕܐ</u> ܕܓܦܬܐ: **خمرة. بنت الکرمة**. (*شراب*: «*دخترتاک*»). این که در عربی این واژه به عنوان مؤنث «**بنت**» (*bint*) (*دختر*) (برای مذکر «*فرزند، محصول*») بکار برده شده، باید آن را به دلیل تطبیق [زبانی] با وامواژه مؤنث «**خمرة**» (*ẖamra*)[۳۱۷] (*شراب*) فهمید.

بنابراین، معنی سریانی-آرامی «*میوه*» (یا «*افشره*») برای اصطلاح قرآنی «**ولدن**» (*wildān*) که تاکنون «*پسران*» درک می‌شد، یک معنی مناسب و همخوان با استعاره

---

۳۱۷. این یک نمونه دیگر برای پایانه معین مذکر سریانی-آرامی ܐ / ā است که در عربی به عنوان مؤنث برداشت شده است. به همین دلیل نیز این توضیح گمراه‌کننده داده می‌شود که در عربی برای «*شراب*» دو شکل وجود دارد، یک مذکر، «**خمر**» (ẖamr) (به عنوان *شکل وقفی*)، و یک مؤنث، «**خمرة**» (ẖamra). این بدین منجر شد که شکل مذکر «**خمر**» (ẖamr) نیز می‌تواند مؤنث هم باشد (نک: در این باره به «*واژه‌نامه عربی*» از هانس ور). اس. فرانکل در «*واژه‌های بیگانه آرامی*» از برگ ۱۶۰ به بعد، به این دو نوع اشاره‌ای نکرده است.

«*مرواریدها*» است. همچنین در یک ردیف قرار دادن آنها [پسران] با «*انگورهای سفید*» که با «*مرواریدها*» مقایسه شده‌اند این معنی را اثبات می‌کند. ولی اگر چنین باشد پس فعل معلوم «**یطوف** (**علیهم**)» (*yaṭūfᵘ ʿalayhim*) یعنی «*برگرد (در میان) آنها می‌گردند*» را چگونه باید توضیح داد؟

در اینجا ابتدا باید بدین اشاره کرد که قرآن در سه جا از این فعل در حالت مجهول استفاده کرده است؛ این سه آیه عبارت هستند از: ۳۷:۴۵؛ ۴۳:۷۱ و ۷۶:۱۵. در آنجا آمده است «**یطاف علیهم**» (*yuṭāfᵘ ʿalayhim*) «*به آنها داده می‌شد/ در میان آنها پخش می‌شد*». از این رو در اینجا نیز فعل معلوم نباید حتماً انسانواره درک شود. ولی کسی که میان پرهیزگاران میوه‌های بهشتی و نوشیدنی پخش می‌کند، افرایم سوری در سروده نقل شده بالا گفته است (ص ۲۴۷).

در آنجا درباره تاکستان‌های بهشت گفته شده که *هرکدام از آنها [تاک‌ها] به پرهیزگاران ساکن بهشت انگورهای آویزان* [از شاخ و برگ] *می‌دهد*. قرآن این پنداشت را همچنین به نوشیدنی‌های بهشتی نیز تعمیم می‌دهد. زیرا در سعادت بهشتی، انسان از زحمات زمینی رها است. در آنجا لازم نیست که انسان برای به دست آوردن غذا و نوشیدنی به خود زحمت بدهد، میوه‌ها و نوشیدنی‌های بهشتی خودشان را در اختیار پرهیزگاران ساکن بهشت می‌گذارند.

از این رو، لازم است که فعل معلوم «**یطوف**» (*yaṭūfᵘ*) را در همین راستا به نوشیدنی‌ها و میوه‌های بهشتی نیز تعمیم بدهیم. این به طور سربسته بدین معنا نیست که بار این وظیفه به گردن «*پسران همیشه‌جوان*» گذاشته شده است. اصطلاح «*پسر*» در ضمن به اشتباه از معنی ثانوی «**ولدن**» (*wildān*) قرآن مشتق شده است. ریشه «**ولد**» (*waladᵃ*) در وهله نخست به معنی «*زادن، تولید کردن*» است. در زبان عربی از اسم «**ولد**» (*walad*)، معنی ثانوی رایج امروزی «*نوجوان، پسر*» شکل گرفته که مشابه آن در سریانی-آرامی ܝܠܕܐ (*yaldā*) چنین روندی را طی نکرده است. از این رو، برای «**ولدن**» (*wildān*) قرآن هم نباید در اینجا معنی ثانوی عربی آن یعنی «*پسر*» یا «*نوجوان*» را استفاده کرد.

معنی صفت مجهولی «**مخلدون**» (*muḫalladūn*) که پارت آن را «*همیشه (جوان)*» ترجمه کرده می‌تواند برای میوه‌های بهشتی نیز تعمیم داده شود، البته با این پیش‌شرط که بپذیریم میوه‌های بهشتی هم مانند خود بهشت همیشگی [ابدی] خواهد بود. در

پیش روشن کردم که این اصطلاح در قرآن فقط دو بار به شکل وجه مجهولی (از بن دوم) آمده است، در حالی که ۷۰ بار در وجه معلوم (از بن اول) بکار گرفته شده است. به همین دلیل، باید فهمید که این شکل ویژه حتماً یک معنی ویژه هم در خود نهفته دارد.

مشخصه‌های کیفی‌یی که در قرآن به میوه‌های بهشتی نسبت داده می‌شوند عبارت هستند از: *برگزیده، پاک و سفید*. این که این میوه‌ها از این صفات برخوردارند علتش این است که آنها *نوبر* [*بار/برنخست درخت*] هستند و همانند جواهرند و برای همین هم با مروارید مقایسه شده‌اند؛ افزون بر این، آنها یعنی این میوه‌ها، پرمایه [گوشتی] و آبدار است.

ولی یک مشخصه قرآنی برای این میوه‌ها تاکنون ذکر نشده است. این که این میوه‌ها و نوشیدنی‌ها «*تگری/سرد [یخی]*» هستند می‌توان به طور غیرمستقیم از صفت عربی «**بارد**» (*bārid*) (*سرد، خنک*) (سوره‌ها ۵۶:۴۴؛ ۷۸:۲۴) که دوبار در قرآن استفاده شده استنباط کرد. البته در آنجا آمده که به نفرین‌شدگان و گناهکاران در جهنم هیچ چیز (غذا یا نوشیدنی) «*سرد / خنک*» داده نمی‌شود (همچنین در سوره ۴۷:۱۵ آمده آن کسانی که در آتش همیشگی جهنم باقی خواهند ماند فقط *آب جوشان* برای نوشیدن خواهند گرفت که دل و روده آنها را تکه‌پاره می‌کند). ولی همین واژه «**بارد** = *سرد*» در رابطه با بهشت به کار برده نمی‌شود.

دلیلش هم به سادگی در این است که این اصطلاحات مشابه همه از سریانی-آرامی سرچشمه گرفته است. یکی از این واژه‌های سریانی-آرامی یعنی «**عریا** = **ܥܪܝܐ** / *ʿarrāyē*» (میوه‌ها یا نوشیدنی‌ها) به معنی «*سرد، تگری*» (در سوره ۵۶:۳۶ به عنوان «**عربا**» (*ʿuruba*ⁿ) نادرست خوانده شده است) را تشخیص دادیم. (نک. برگ ۲۶۸)

معادل دوم در نوع نگارش واژه کژخوانده «**مخلدون**» قرار دارد. در اینجا نقطه بالای «خ» نادرست گذاشته شده است. اگر نقطه را زیر بگذاریم، ج / *ğ*، آنگاه واژه «**مجلدون**» (*muğalladūn*)[۳۱۸] را به دست می‌آوریم که در عربی دارای یک معنی معقولانه است: (*میوه‌های*) «*تگری/سرد یخی*».

---

۳۱۸. *تساروس* (جلد ۱، ۷۲۴) در زیر ܓܠܝܕܐ (glīḏā) glacies درست هر دو اصطلاح را به عنوان هم‌معنا ارایه می‌دهد: ܥܪܝܐ ܘܓܠܝܕܐ (ʿaryā wa-ḡlīḏā) (*سردی و یخ‌زده = سرمای سوزان*)، ܒܝܘܡ ܥܪܝܐ ܘܓܠܝܕܝܐ (b-yūm ʿarrāyā wa-ḡlīḏāyā) (*در یک روز سرد و یخ‌زده = در یک روز سرد سوزان*). افزون بر این، به عنوان سومین هم‌معنای سریانی-آرامی، در سوره ۱۶-۱۵: ۷۶ در شکل جمع عربی اصطلاح «**قواریر**» (qawārīr) دوبار ثبت شده است. توضیحات دقیق‌تر این واژه که توسط مفسران تاکنونی قرآن کژفهمیده شده است در نوشتارهای آینده خواهد آمد.

حال اگر «*میوه‌های تگری*» که *پیرامون* پرهیزگاران *گردانده می‌شوند* با *مروارید* مقایسه شوند آنگاه می‌توان نتیجه‌گیری کرد که منظور از این میوه‌ها، *انگورهای سفید* است. برخلاف «*مرواریدهای نهفته [در صدف]*» (سوره ۴۹: ۳۷:۷؛ ۲۴: ۵۲:۲؛ ۲۳: ۵۶:۲۳) در اینجا از صفت مجهولی «**منثورا**» (*manṯūra*^{n}) استفاده شده که بیشتر به معنی «*پراکنده*» (یا «*باز/ بسته‌بندی‌نشده*») (پارت)، *فله‌ای*، است که با زنجیر به هم وصل نشده‌اند، از این رو، منظور *مرواریدهای* «*پراکنده/پخش‌شده*»[۳۱۹] است.

«**ولدن مخلدون**» (*wildān muḫalladūn*) که تاکنون نادرست خوانده‌شده و به عنوان «*پسران همیشه‌جوان*» کژفهمیده شده است در ارتباط با سوره ۷۶:۱۹ طبق خوانش سریانی-آرامی باید این چنین فهمیده شود:

«(انگورهای) میوه‌های تگری در میان آنها گردانده می‌شود؛ وقتی آنها را می‌بینی فکر می‌کنی که آنها مرواریدهای پراکنده هستند.»

آیه زیر را هم باید طبق همین استدلال درک کرد.

سوره ۱۷-۱۹: ۵۶

یطوف علیهم ولدن مخلدون / باکواب و اباریق و کاس من معین لایصدعون عنها و لاینزفون

(پارت، ۴۵۰): ۱۷: در حالی که پسرهای همیشه جوان (*wildānun muḫalla-dūna*) در میان آنها می‌گردند ۱۸: با کوزه‌ها (*akwāb*) و ابریق‌ها (ی پر از شراب؟) و جام‌های (پر از) آب‌های چشمه‌ها (برای مخلوط کردن؟)، ۱۹: و از آن (نوشیدنی‌ها) نه سردرد می‌گیرند و نه مست می‌شوند...»

(Blachère, 572): 17 „Parmi eux circuleront des éphèbes immortels, 18 avec des cratères, des aiguières et des coupes

---

۳۱۹. با اشاره به فرهنگ‌نویسان سوری، *تساروس* (جلد ۱، ۷۲۴) در زیر ܥܛܪ (attar)، بجز واموا‌ژه عربی «**نثر**» (naṯr /natr) (*با تکان دادن درخت، میوه‌ها را تک تک به ریزش آوردن*)، معنی «**قطف**» (qaṭaf^{a}) (*چیدن*) را می‌دهد. در کاربرد امروز عربی در خاور نزدیک، شکل اسمی «**نثر**» (naṯr /natr) به معنی «*میوه از درخت افتاده*» است. البته تعمیم دادن معنی «*چیدن*» را به «**لولوا منثورا**» (luʾlu^{ʾan} manṯūrā) در معنای *مرواریدهای* (تازه) *برداشت‌شده* ظاهراً چندان معقولانه نیست زیرا یک چنین استفاده‌ای در جایی گواهی نشده است.

d’un limpide breuvage 19 dont ils ne seront ni entêtés ni enivrés,…“

(Bell, II, 554): 17. „While round them circle boys of perpetual youth, 18. With goblets and jugs, and a cup of flowing (wine), 19. From which they suffer neither headache nor intoxication,…“

مکارم شیرازی: ۱۷: وجوانانی جاودان (در شکوه و طراوت) پیوسته گرداگرد آنان می‌گردند، ۱۸: با ابریق‌ها و کوزه‌ها و جامهایی از نهرهای جاری بهشتی (و شراب طهور) ۱۹: اما شرابی که از آن درد سر نمی‌گیرند و نه مست می‌شوند!

آنها «*پسران همیشه جوان*» نیستند که با کوزه، ابریق و جام [در میان بهشتی‌ها] می‌چرخند، بلکه:

۱۷. «*افشره (انگور) تگری* در میان آنها [بهشتی‌ها] گردانده می‌شود، ۱۸. *در*(۳۲۰) ابریق‌ها، کوزه‌ها و [آب] (در) جامی/*از* یک چشمه ۱۹. که آنها نه از آن سردرد می‌گیرند و نه سست می‌شوند»(۳۲۱).

سوره ۵۲:۲۴

ویطوف علیهم غلمان لهم کانهم لولو مکنون

(پارت، ۴۳۹): ۲۴: «و پسرانی که به آنها خدمت می‌کنند (*ġilmānun lahum*)، (آنچنان در شکل کاملند) گویی آنها مرواریدهای درون صدف‌اند، در میان آنها می‌چرخند/می‌گردند.»

---

۳۲۰. حرف اضافه بـ / bi در عربی هم به معنی «با» و هم به معنی «در» است. در ضمن، قرآن نیز میان بـ / bi و في / fī همیشه تفاوت قایل نمی‌شود و از سوی دیگر حرف اضافه سریانی-آرامی هم‌آوای آن ܒ / b دارای هردو معنی است.

۳۲۱. در اینجا منظور سریانی-آرامی ܐܬܪܦܝ (eṯrappī) است (*تساروس*، جلد ۲، ۳۹۶۱): (*خوابیدن، بی‌حال شدن*). این واژه قرآنی نادرست خوانده شده است. به جای «**لاینزفون**» (lā yunzifūn) باید «**لایترفون**» (lā yuṯrafūn) (در واقع yataraffawn = سریانی-آرامی ܢܬܪܦܘܢ / neṯrappūn) خوانده شود. واژه با عربی «**نزف**» (nazafa) (خون آمدن) ربطی به ریشه سریانی-آرامی ندارد.

(Blachère, 558): 24 „Pour les servir, parmi eux circuleront des éphèbes à leur service qui sembleront perles cachées.“
(Bell, 536): 24. „Around them circle attendants of theirs, as if they were pearls treasured.“

مکارم شیرازی: و پیوسته بر گردشان نوجوانانی برای (خدمت) آنان گردش می‌کنند که همچون مرواریدهای درون صدفند.

قرآن در اینجا با جمع «**غلمان**»[۳۲۲] (*ġilmān*) آشکارا برای «**ولدن**» (*wildān*) به عنوان یک معادل استفاده کرده است. مقایسه دوباره با مرواریدها به روشنی نشان می‌دهد که منظور در اینجا آن معنی پذیرفته‌شده تاکنونی یعنی «*پسران*» نمی‌تواند باشد.

هر سه مترجم ما البته با تشخیص نحوی «**لهم**» (*la-hum*) مشکل دارند، زیرا آنها «**لهم**» را در حالت متمم پرداختی [اعطایی] در معنای «*متعلق به آنها*» درک کرده‌اند. این برداشت در اینجا درست نیست. به عکس، پیشوند «ل / *la*» را خیلی ساده باید به عنوان نشانه عربی تقویت / تشدیدکننده فهمید. آنگاه ضمیر شخصی «**هم**» (*hum*) کارکرد یک فعل ربطی از جمله پیرو بعدی را خواهد داشت. از این رو، برداشت زیر برای آیه پیش‌گفته پیشنهاد می‌شود:

«در میان آنها *میوه‌هایی* می‌چرخد که گویی مرواریدهای (هنوز در صدف) *نهفته‌اند*.»

با این تحلیل زبان‌شناختی مسئله «*پسران همیشه‌جوان*» نیز روشن شده است. تاکنون برداشت همگانی آنها را «*پسران بهشتی*» تعریف می‌کرد. ولی با این نگاه نوین دیگر نمی‌توان در کنار یوزف هوروویتس این نسبت ناجور را زد «که تصاویر ضیافت‌های بهشتی قرآن بیشتر توصیفات ادبیان است تا آن نگاهی که مبتنی بر توصیف صحنه‌های تجربه‌شده باشد.» (همانجا، ۶۵)

کژفهمی زبان‌شناختی از *حوریان* یا *دوشیزگان بهشتی* و همچنین از *پسران بهشتی* نشانگر ابعاد وسیع بیگانه شدن مفسران قرآن از نمادهای اصلی مسیحی به ویژه شراب بهشت است.

---

۳۲۲. نک: بروکلمان، *واژنامه سریانی*، ۵۲۸ الف: ܠܝܡܐ (laymā) (عربی: **غلام**) (ġulām) ۱. Puer (*فرزند / کودک*).

۱۷. تحلیل سوره‌های منفرد

نمونه‌های الگووار تاکنونی نشان داده است که اصطلاحات کژخوانده و کژفهمیده تنها به فهم درست آن اصطلاح یا واژه آسیب نرسانده است بلکه کل جمله‌ها و دورن‌مایه‌های مربوطه را دچار اختلال برداشت کرده است. اگر واقعا چنین باشد، می‌توان همین کژفهمی را برای کل سوره‌هایی دانست که تاکنون آنچنان کژخوانده شدند که از آنها معانی کاملاً متفاوتی به دست آمده است. دو نمونه بارز آن شاید بتواند موضوع را تا اندازه‌ای روشن کند.

سوره ۱۰۸

«*al-Kawṯar*»

برداشت زیر از این سوره کوتاه که در این مقاله از «*Enzyklopae die des Islam*» (جلد۲، لادین، لایپزیک ۱۹۲۷) آمده شاید بتواند به عنوان یک پیش‌درآمد برای درک بهتر یاری برساند.

> «**کوثر** (Kaw<u>th</u>ar)» واژه‌ای است که در سوره ۱۰۸ مورد استفاده قرار گرفته و همین نام نیز برای عنوان سوره بکار برده شده است (سوره الکوثر). **کوثر** یک واژه ساخته شده از شکل *fawʿal* از *ka<u>th</u>ara* [کثر/م] است که در عربی به شکل‌های گوناگون می‌آید (برای نمونه: *Nawfal*؛ نمونه‌های دیگر نزد بروکلمان، *Grundriss der vergleichenden Grammatik*، جلد ۱، ۳۴۴). واژه‌ای که در ادبیات کهن هم آمده است (نک: ابن هشام، ویراستاری توسط وستن‌فلد [Wüstenfeld] برگ ۲۶۱ به همراه گواه‌ها و نولدکه–شوالی، *تاریخ قرآن*، جلد ۱، برگ ۹۲) و به معنی «*فراوانی/وفور*» است. بسیاری از نویسندگان مسلمان نیز اصطلاح «**الکوثر**» را در این سوره با «*al-<u>Kh</u>air al-ka<u>th</u>īr*» ترجمه و بیان می‌کنند (نک: ابن هشام، همانجا، *طبری*، *تفسیر* جلد ۳۰، برگ ۱۸۰ به بعد). ولی این توضیح درست نتوانست خود را در میان تفاسیر قرآن جا بیندازد. این معنی توسط دیگر روایات به حاشیه رانده شد و حالا طبق تفاسیر اسلامی «**الکوثر**»، بنا به روایتی از پیامبر، یک جریان آب در بهشت است (نک: ابن هشام، برگ ۲۶۱

پایین، به ویژه *طبری*، تفسیر جلد ۳۰، برگ ۱۷۹)؛ یعنی: **کوثر** یک چشمه در بهشت است که هرگاه پیامبر به آسمان می‌رود در اختیار او قرار می‌گیرد. *طبری* این توضیح اخیر را بهترین و باورپذیرترین می‌داند (نک: *طبری*، *تفسیر*، جلد ۳۰، برگ ۱۸۰).

درباره رودخانه‌هایی که در بهشت جاری هستند، در سوره‌های قدیمی‌تر گزارش شده است (۷۷:۴۱؛ ۸۸:۱۲). ولی توصیف دقیق‌تر در سوره‌های مدنی بویژه در سوره ۴۷، آیه ۱۵ آمده است: «در آن نهرهایی از آب است که بوی بد نمی‌دهد؛ نهرهایی از شیر که مزه‌شان دگرگون نمی‌شود؛ نهرهایی از شراب که مایه لذت نوشندگان است و نهرهایی از عسل پاک و شفا». این نهرها منطبق هستند با نهرهای روغن، شیر، شراب و عسل یعنی همان‌هایی که در فرجام‌شناسی یهودی و مسیحی در بهشت جاری است؛ با این تفاوت که محمد به جای روغن، آب قرار داد: در منطقه عربستان آب پاک یک چیز حیاتی و حاضر نبود و بودنش برای مخلوط کردن با شراب بهشتی لازم می‌باشد (نک: هوروویتس، *بهشت قرآنی*، برگ ۹).

زمانی که پس از مرگ پیامبر می‌خواستند واژه «*فراوانی/وفور*» از سوره ۱۰۸، آیه ۱ را از منظر فرجام‌شناسی تعبیر کنند، در اصطلاح «**الکوثر**» یکی از همین نهرهای بهشتی دیده شد، و وقتی در برخی از نسخه‌های *تفسیر طبری* آمده که «آب آن [نهر] از برف سفیدتر و از عسل شیرین‌تر» است یا «آب آن شراب» است، به روشنی نشان می‌دهد که هنوز پژواک سوره ۴۷:۱۵ حس می‌شد. ولی تا همین جا بسنده نشد، این توصیفات قرآنی به «**کوثر**» نیز تعمیم داده شد، فانتزی مفسران بعدی تا آنجا پیش رفت که کف این نهرها را با یاقوت و مروارید آراستند، کناره‌های این نهرها با طلا و انواع تزئینات دیگر آراسته شد. طبق برداشت بعدی‌ها (نک: *Aḥwāl al-Qiyāma*، ویراستار Wolff، برگ ۱۰۷) همه این نهرهای بهشت سرانجام به حوض **کوثر** که «**نهر محمد**» نیز گفته می‌شود منتهی می‌شود، زیرا این نهر همانگونه که در بالا دیدیم، فقط مخصوص پیامبر است». (یوزف هوروویتس)

پیش از آن که به تحلیل زبان‌شناختی سوره ۱۰۸ که در سنت اسلامی به یک افسانه تبدیل شده است بپردازیم، لازم است ابتدا متن قرآن و برداشت آن بر پایه تفسیر عربی آن آورده شود.

انا اعطینک الکوثر / فصل لربک و انحر / ان شانئک هو الابتر

سه مترجم ما این سه آیه را بدین گونه ترجمه کرده‌اند:

(پارت، ۵۱۹): ۱: «ما به تو فراوانی داده‌ایم. ۲: خدایت را عبادت کن و قربانی بده! ۳: (آری) بدخواه تو چیده شده [یادداشت: یعنی بدون دنباله (*abtar?*). یا: بدون دم، یعنی بدون فرزندان (؟)] [یادداشت: یا (به عنوان نفرین): کسی که بدخواه تو باشد، باید چیده / کوتاه (یا دم بریده] شود!]

(Blachère, 668): 1 „En vérité, Nous t'avons donné l'Abondance(323). 2 Prie donc en l'honneur de ton Seigneur et sacrifie! 3 En vérité, celui qui te hait se trouve être le Déshérité!

(Bell, II, 681)(324) 1. „Verily, We have given thee the abundance(325); 2. So pray to thy Lord, and sacrifice. 3. Verily, it is he who hateth thee who is the docked one.(326)

مکارم شیرازی: ۱: ما به تو کوثر [= خیر و برکت فراوان] عطا کردیم، ۲: پس برای پروردگارت نماز بخوان و قربانی کن، ۳: (و بدان) دشمن تو قطعاً بریده‌نسل و بی‌عقب است.

توضیح این سوره کوتاه برای قرآن‌پژوهان در شرق و غرب یک دردسر بزرگ بوده است.

---

323. Note: 1. „al-Kawṯar « l'Abondance ». Ce thème, d'un emploi rare, est une épithète substantivée. Ce sens est ressenti par tous les commt., mais la tradition (cf. Buh) prétend que ce terme désigne un des fleuves du Paradis."

324. (Introductory remarks): SURAH CVIII: „This looks like a fragment, but it is difficult to find a suitable context for it. The rhyme might indicate a position in LXXIV – after v. 39 (?). That, however, necessitates a fairly early date, and the reference to sacrifice is difficult to explain, unless we are prepared to assume that Muhammad continued to take part in heathen rites in Mecca. Otherwise it seems necessary to assume that the surah is Medinan. It is, in any case, an encouragement to the prophet under insult."

325. (Anm. 1): „Al-kauthar, from the root meaning "many", is interpreted as meaning much wealth, or by others as referring to the number of his followers; others again take the word as the proper name of a river or pool in Paradise."

326. (Anm. 1): „Al-kauthar, from the root meaning "many", is interpreted as meaning much wealth, or by others as referring to the number of his followers; others again take the word as the proper name of a river or pool in Paradise."

در این جا حتا آوردن یک خلاصه از تلاش‌های تفسیری که *طبری* تقریباً در یازده برگ آورده از حوصله این نوشته خارج است. این در بهترین حالت می‌تواند به عنوان نمونه نشان بدهد که تا چه اندازه مفسران عرب قرآن در تفاسیر خود به بی‌راهه رفته‌اند. البته پارت در تفسیرش (۵۲۵–۵۲۷) حدود دو برگ به این بخش اختصاص داد. در آغاز یادآوری می‌کند: «از هریس بیرکه‌لند درباره این سوره کوتاه ولی دشوارفهم یک تفسیر مفصل وجود دارد (The Lord Guideth, Studies on Primitive Islam, Oslo 1956, P. 56-99).»

توضیحات زیر درباره واژه‌ها نشان خواهد داد که همه تلاش‌های تاکنونی بیهوده بودند.

۱) اصطلاح «**الکوثر**» (*al-kawṯar*) که برای عنوان سوره انتخاب شده البته در اصل با ریشه عربی «**کثـر**» (*kaṯura*) (*فراوان بودن*) یکسان است، ولی از لحاظ معناشناسی با هم فرق می‌کنند. زیرا در عربی «*فراوان بودن*» صرفاً بیانگر «*مقدار/اندازه*» است در حالی که در سریانی–آرامی به «*طول زمان*» برمی‌گردد. معنای اخیر، یعنی طول زمان، گاهی در قرآن در ارتباط با عبادت استفاده شده است. برای نمونه وقتی از مؤمنان (سوره ۳۳:۴۱) خواسته می‌شود: **اذکروا الله ذکرا کثیرا** (*ʾuḏkurū l-lāha ḏikran kaṯīrā*) «*بسیار یاد کنید خدا را = پایدار*». همین برداشت از دیگر فقرات قرآن نیز استخراج می‌شود (نک: سوره‌های ۸:۴۵؛ ۲۰:۳۳؛ ۲۰:۳۴؛ ۲۲:۴۰؛ ۲۶:۲۲۷؛ ۳۳:۲۱؛ ۳۳:۳۵؛ ۶۲:۱۰). در «**فاکهة کثیرة**» (*fākiha kaṯīra*) (سوره ۵۶:۳۲) هر دو معنی می‌توانند منظور باشد: «*بسیار = میوه‌های پایدار یا بادوام*»؛ آخرین برداشت و معنی توجیه خود را آیه بعدی ۳۳ می‌یابد: **لا مقطوعة ولا ممنوعة** (*lā maqṭūʿa wa-lā mamnūʿa*) (میوه‌ها) «که نه *تمام* و نه *خراب می‌شوند*» (هر دو طبق معناشناسی افعال سریانی–آرامی که از لحاظ واژگانی مشابه هستند یعنی ܦܣܩ / *psaq* و ܟܠܐ / *klā*).

ولی برای شکل اسمی آمده در قرآن یعنی «**الکوثر**» (ظاهراً *al-kawṯar*) در واقع می‌بایست آهنگ غیرعربی آن در شکل *fawʿal* شک مفسران را برمی‌انگیخت. ولی آنها نمی‌توانستند متوجه بشوند که «واو» در «**الکوثر**» برخلاف سایر انواع نگارش معمول قرآن (نک. بالا برگ ۲۰۷، یادداشت ۲۶۷) طبق سنت نگارش سریانی–آرامی به عنوان **ام‌القراة** / مادر خوانش برای او/ u کوتاه استفاده می‌شد. استحاله ܬ / *t* سریانی–آرامی (= عربی «ث»)، طبق خوانش کنونی قرآن، ما را در ضمن به تلفظ سوری غربی *kūṯārā*

(در برابر سریانی کلاسیک یا به عبارتی آرامی **kuttārā**) می‌رساند. طبق این می‌باید نگارش قرآن ***al-kūṯar*** باشد. بی‌دلیل نیست که این واژه بیگانه‌آهنگ در معنای «فراوانی» در عربی نتوانست خود را جای بیندازد. به همین دلیل این واژه —کوثر– فقط برای نام رودخانه بهشت و همچنین برای نام زن به کار برده می‌شود.

در واقع در این‌جا ریشه سریانی–آرامی **ܟܬܪ** (kṯar) (باقی ماندن، ادامه یافتن) منظور است که از بن دوم آن (kattar)، شکل اسمی **ܟܘܬܪܐ** (kuttārā یا سریانی غربی kūṯārā) (پایداری، پایفشاری، ایستادگی) مشتق شده است.(۳۲۷) بدین ترتیب، منظور در اینجا، «فضیلت پایداری یا پیگیری» (**ܡܣܝܒܪܢܘܬܐ ܐܡܝܢܬܐ**) است.

۲) با واژه «**صل**» (*ṣalli*) (*عبادت کن*) که از سریانی–آرامی به‌وام گرفته شده هم‌معنا است. برخلاف آن واژه «**وانحر**» (*wa-nḥar*) نادرست خوانده شده که معنی عربی آن «*ذبح کن*» برداشت شده است. در ارتباط با «عبادت کردن» در اینجا ریشه سریانی–آرامی **ܢܓܪ** (*ngār*) (*پافشاری کردن، ایستادگی کردن، اصرار کردن*)(۳۲۸) منظور است. از این ریشه در واژه «**نجر**» (*nağar*[a]) فقط معنی «*رنده کردن*» وارد شده است. ولی در قرآن معنی نخست منظور است. به این دلیل در اینجا این واژه را «**وانجر**» (*wa-nğar*) (*و پافشاری کن / پایداری کن*) (*در عبادت*) باید خواند. قرآن در همین ارتباط همچنین ریشه معادل «**صبر**» (*ṣabar*[a]) (< **ܣܝܒܪ** *saybar*) را بکار می‌گیرد. در این جا سوره ۱۹:۶۵ یک مورد مشابه را عرضه می‌کند: **فاعبده واصطبر لعبادته** (*این‌گونه او* [خدا] *را ستایش کن و در ستایش او پیگیری / پایداری داشته باش*) و همچنین سوره ۲۰:۱۳۲: **وامر اهلک بالصلوة و اصطبر علیها** (*خویشان خود را به عبادت فرمان ده و*[در انجام] *آن شکیبا/پایدار باش!*). همین نیز توسط فعل عربی مشابه «**دام علی**» (*dāma ʿalā*) (در عربی امروزی «**داوم علی**» / *dāwama ʿalā*) (در چیزی پافشاری کردن، چیزی را پیوسته انجام دادن) در سوره ۷۰:۲۳ مرتبط با

---

۳۲۷. نک: تساروس، جلد ۱، ۱۸۵۹ به بعد، **ܟܘܬܪܐ** (kuttārā /kūṯāra) ۱) mora, expectatio, duratio, fixitas, στηριγμός. افزون بر این *فرهنگ منا*، ۳۰ ب، **ܟܘܬܪܐ** (kuttārā)، **ܟܬܪ** (kattar) ۲): **دام. بقي. ثبت. استمر** (*ادامه یافتن، باقی ماندن، ثابت ماندن، ماندن*).

۳۲۸. نک: *تساروس*، جلد ۲، ۲۲۸۴ به بعد: **ܢܓܪ** (ngār) ۱) longus fuit, productus, extensus est (*ادامه پیدا کردن، به درازا کشیدن*)؛ ۲) patiens, longanimis fuit (*شکیبایی داشتن، صبور بودن*)، **تمهل. صبر. اصطبر.**

عبادت کنندگان تکرار می‌شود: **الذین هم علی صلاتهم دائمون** (*آنها که نمازشان را پیگیرانه / مداوم به جای می‌آورند*).

۳) به عنوان ترانویسی بعدی که با عربی تطبیق داده شده واژه سریانی-آرامی ܣܢܝܐܟ (sannāyāḵ)[۳۲۹] یا به عبارتی ܣܢܐܟ (sānāḵ) (*نافرتو= دشمن، مخالف*) است که در قرآن با «**شانئک**» (šāniʾaka، در واقع sāniyaka) به درستی به عنوان «*نافرتو/ بیزارگرتو*» فهمیده شده است. بدین وسیله در مصطلحات مسیحی-سوری از جمله شیطان به عنوان «***نافر/بیزارگرانسان***» - به همین دلیل «*بدخواه*» - برخلاف خدا که به عنوان ܪܚܡܢܐ (raḥmānā> عربی «**رحمن**» raḥmān) «*انسان دوست*» نامیده شده است.

۴) سرانجام ریشه «**بتر**» ($batar^a$) است که یک قلب از واژه سریانی-آرامی ܬܒܪ (tḇar) است که *فرهنگ منا* (۸۲۹ الف) این معانی عربی را ارایه می‌دهد: (۲): **انسحق. انکسر** (*شکسته، پیروز یا نابود شدن*)، (۳): **انهزم. فر** (*فرار کردن، پا به فرار گذاشتن*).

از تحلیل زبان‌شناختی تک تک اصطلاحات این نتیجه به دست می‌آید که بجز شکل [ریخت]، *هیچ واژه‌ای در این سوره ریشه عربی ندارد*. تنها فعل «**أعطی**» (aʿṭā) (*دادن*) که عربی ناب پنداشته شده، در نهایت تشخیص داده شده که یک ساخته ثانوی گویشی (از طریق جابجایی همزه به Ayn ̔ و به پیرو آن تأکید مشروط بر ܛ / ṭ) از سریانی-آرامی ܐܝܬܝ (aytī) (*آوردن، چیزی را به کسی رساندن*) استخراج شده است. این موارد از کاربرد این دو ریشه در قرآن به دست می‌آید. در حالی که ریشه عربی «**عطی**» (ʿaṭā) در قرآن مجموعا ۱۴ بار نمایان می‌شود، ریشه «**اتی**» (atā) و دیگر مشتقات آن در قرآن بی‌شمار است.

از توضیحات پیشین درباره سوره ۱۰۸، خوانش سریانی-آرامی برای این سوره چنین است:

۱. «ما به تو (فضلیت) *پایداری/پیگیری* داده‌ایم؛
۲. این چنین خدای خود را عبادت کن و (در عبادت) *پایداری* کن [تداوم داشته باش]؛
۳. (آنگاه) *بدخواه* تو (شیطان) *مغلوب* است.

---

۳۲۹. نک: *تساروس*، جلد ۲، ۲۶۶۸ به بعد؛ *فرهنگ منا*، ۵۰۱ ب.

مبنای این سوره بسیار کوتاه، مناجات مسیحی-سریانی است. این سوره یک یادآوری از نماز پایانی مراسم ربانی رومی و فقره مشهوری از نامه یکم پتروس، بخش ۵، آیه‌های ۸-۹ (طبق انجیل پشیتا) است:

> ۸: «(برادران) بیدار شوید و هوشیار باشید زیرا *بدخواه* شما، *شیطان*، مانند یک شیرنعره‌کش [در میان شما] می‌گردد و می‌خواهد یکی را ببلعد. ۹: و زمانی می‌توانید در برابر آن ایستادگی کنید که در ایمان خود محکم *باشید*».

حالا از این سند اولیه ادبیات نامه‌ای مسیحی در قرآن روشن می‌شود که تاکنون متن سوره ۱۰۸ به ناحق با دشمنان پیامبر (محمد) گره زده شد، صرف نظر از اصطلاحات نامناسبی که در اینجا به قرآن نسبت داده شده می‌شود. این متن، بدون شک پیشاقرآنی است. یک چنین متنی متعلق به آن ارکانی است که در اصل، قرآن به مثابه یک *کتاب مناجات مسیحی* (*Qəryānā*) پدید آمده و در قرآن‌پژوهی باخترزمین کلاً به «*دوره نخستین مکه*»[۳۳۰] [سوره‌های مکی] شناخته شده است. در این سوره مانند دیگر سوره‌ها، روی سخن قرآن لزوماً به خود پیامبر نیست. همانگونه که در کتاب‌های مناجات معمول است، هر مؤمنی در شکل دوم شخص مورد خطاب قرار می‌گیرد.

مانند *نماز پایانی* رومی در این جا هم می‌توان این سه آیه را به عنوان مدخلی برای مراسم ربانی سریانی-آرامی آغازین به خوبی تصور کرد. این که بل در این سوره یک پاره از سوره ۷۴ را محتمل دانسته می‌توان تصور کرد. زیرا این سوره نیز مانند سوره ۷۳ یک درخواست برای نیایش شبانه یا به اصطلاح *نماز شب و سحر* (Vigilien) است که بعضاً به *قواعد راهبان*[۳۳۱] شبیه است. به همین دلیل فقرات سریانی-آرامی در آن شناخته نشده‌اند و روشن‌ساختن آنها به یک کار آتی نیازمند است.

---

۳۳۰. نک: نولدکه-شوالی، *تاریخ قرآن*، جلد ۱، ۷۴-۱۱۷.

۳۳۱. نک: تور آندرآ، *مسیحیت و خاستگاه اسلام*، اوپسالا ۱۹۲۶، برگ ۱۳۹: «بدین ترتیب باور فرجام‌شناختی قرآن در مرتبه نخست با آن جهان‌بینی دینی خویشاوند است که در کلیسای سریانی پیش و در زمان محمد غالب بوده است. این باور [دین / ایمان] سریانی در واقع یک دین راهبی است ...»

سوره ۹۶

یک نمونه بارز دیگر که نشانگر بدفهمی ژرف است به سوره ۹۶ برمی‌گردد. این سوره در سنت اسلامی به عنوان آغاز وحی پیامبر ارزیابی شده است. عنوان این سوره هم یک اصطلاح برگزیده از متن است: «**العلق**» (*al-ʿalaq*) که تاکنون به اشتباه «جنین» (پارت) [*خون بسته* / مکارم شیرازی /م]، «*L'Adhérenc*» (بلاشر) و «*Clotted Blood*» (بل) ترجمه شده است. برای مقایسه نشان دادن ترجمه پارت (۵۱۳ به بعد) می‌تواند بسنده باشد.

سوره ۱۹-۱ :۹۶

« *al-ʿAlaq* »

۱: بخوان به نام سرورت که آفریده است، ۲: انسان را از یک جنین آفریده است! ۳: بخوان! هیچ کس مانند سرور تو بزرگوار نیست [یادداشت: بزرگوارترین(*al-akramu*)]، ۴: آن که [یادداشت: یا: هیچ کس در جهان مانند سرور تو بزرگوار نیست] استفاده از قلم را یاد داده است [یا: که با قلم /نوشتن تعلیم داده است]، ۵: به انسان آنچه را پیشتر نمی‌دانست یاد داد.

۶: نه! انسان واقعاً طغیان‌گر (*yaṭġā*) است، ۷: (به همین دلیل) انسان خویش را، خودفرمان (*an raʾāhu staġnā*) می‌داند. ۸: (ولی) همه چیز (روزی) به سوی سرورت باز می‌گردد [یادداشت: بازگشت به سوی سرور].

۹: چه فکر می‌کنی درباره آن کس، که ۱۰: نماز (*ṣallā*) بنده‌ای [یا: خادم (خدا)] را نفی می‌کند، ۱۱: چه فکر می‌کنی وقتی او (یعنی یک کسی) هدایت شده است، ۱۲: یا به خداترسی فرمان می‌دهد؟ ۱۳: چه فکر می‌کنی وقتی او (یعنی کسی دیگر؟) (حقیقت پیام خدا را) دروغ می‌داند و از آن روی برمی‌گرداند؟ (این که او برحق نیست باید روشن باشد). ۱۴: آیا نمی‌داند که خدا می‌بیند (که او چه می‌کند؟) ۱۵: نه! اگر او (از اعمالش) دست برندارد ما (در دادگاه /آخرت) قطعاً او را از ناصیه‌اش می‌گیریم، ۱۶: همان ناصیه دروغگو و گناهکار را. ۱۷: بگذار انجمن (*nādī*) [محفل] خود را [برای کمک] صدا بزند! ۱۸: ما (به نوبه خود) مأموران (دوزخ) را (*az-zabāniya*) فرا می‌خوانیم. ۱۹: نه! سجده کن (در عبادت) و نزدیک شو (با تواضع به خدایت)!

مکارم شیرازی: بخوان به نام پروردگارت که (جهان را) آفرید، (۱) همان کس که انسان را از خون بسته‌ای خلق کرد! (۲) بخوان که پروردگارت (از همه) بزرگوارتر است، (۳)، همان کسی که بوسیله قلم تعلیم نمود، (۴)، و به انسان آنچه را نمی‌دانست یاد داد! (۵) چنین نیست که شما می‌پندارید به یقین انسان طغیان می‌کند، (۶) از اینکه خود را بی‌نیاز ببیند! (۷) و به یقین بازگشت (همه) به سوی پروردگار تواست! (۸) به من خبر ده آیا کسی که نهی می‌کند (۹) بنده‌ای را به هنگامی که نماز می‌خواند (آیا مستحق عذاب الهی نیست؟) (۱۰) به من خبر ده اگر این بنده به راه هدایت باشد، (۱۱) یا مردم را به تقوا فرمان دهد (آیا نهی کردن او سزاوار است؟)، (۱۲) به من خبر ده اگر (این طغیانگر) حق را انکار کند و به آن پشت نماید (ایا مستحق مجازات الهی نیست؟) (۱۳)، آیا او ندانست که خداوند (همه اعمالش را) می‌بیند؟، (۱۴) چنان نیست که او خیال می‌کند، اگر دست از کار خود برندارد، ناصیه‌اش [= موی پیش سرش] را گرفته (و به سوی عذاب می‌کشانیم)، (۱۵) همان ناصیه دروغگو خطاکار را، (۱۶) سپس هر که را می‌خواهد صدا بزند (تا یاریش کند) (۱۷)، ما هم بزودی مأموران دوزخ را صدا می‌زنیم (تا او را به دوزخ افکنند) (۱۸)، چنان نیست (که آن طغیانگر می‌پندارد)، هرگز از او اطاعت مکن، و سجده نما و به (خدا) تقرب جوی (۱۹)

بحث درباره اصطلاحات تأکیدشده آیه به آیه صورت می‌گیرد.

آیه یکم: فعل عربی «**قرأ**» (*qaraʾa*، ولی در اصل *qarā* مانند *banā* یا *ramā*) که از سریانی-آرامی **ܩܪܐ** (*qrā*) به وام گرفته شده است فقط معنی «*خواندن*» را از سریانی-آرامی برداشته است. البته قرآن معنی «*یاد دادن / تعلیم دادن*» را یک بار در سوره ۸۷:۶ نیز بکار می‌برد: «**سنقرئک فلا تنسی**» (*sanuqriʾuka* ، در واقع باید *sanuqrīka* خوانده شود) که پارت (۵۰۷) آن را این گونه ترجمه کرده است: «ما برای تو (متون وحیانی) را می‌خوانیم. و تو هرگز (چیزی از آن) را فراموش نخواهی کرد.» *فرهنگ منا* (۶۹۸ ب) معنی «*تعلیم دادن*» را در زیر **ܐܩܪܝ** (*aqrī*) به عربی با «**علم**» (*ʿallam^a*) نشان می‌دهد. بر این اساس، منظور این آیه چنین می‌شود: «ما تو را (چنان) تعلیم می‌دهیم که فراموش نخواهی کرد».[۳۳۲]

---

۳۳۲. عبارت «**قرأ علی فلان السلام**» و «**قرأ فلانا السلام**» (به کسی سلام کردن) که ←

تشـخیص معنـی درسـت اصـطلاح «**اقـرا باسـم ربـک**» (*iqra*ʾ [در واقـع *iqrā*] *bi-smi rabbika*) بـرای ارزیـابی تـاریخی قـرآن از اهمیـت تعیین‌کننـده‌ای برخـوردار اسـت؛ زیـرا ایـن سـوره طبـق سـنت اسـلامی بـه عنـوان آغـاز وحـی بـه پیـامبر تعریـف شـده اسـت. نولدکه همانجا (۸۱) به هارت‌ویش هیرشفلد ارجاع می‌دهـد کـه بـا اتکـا بـه عبـارت عبـری יהוה קדא בשם (*qrā ḇ-šem Yahwₑ*) کـه چنـدین بـار در انجیـل آمـده اسـت ایـن اصطلاح قرآنی را با «proclaim the name of thy Lord!» درسـت ترجمـه کـرده اسـت. همچنـین توضـیحی کـه دسـتورنویس عـرب ابـوعبیـده درسـتی آن را نشـان مـی‌دهـد. طبـق نظر ابوعبیـده، «**قرأ**» (*qaraʾa*) در اینجـا بـه معنـی «**ذکر**» (*ḏakara*) یعنـی «*صـدا زدن/نـدا دادن*» است. البتـه نولدکـه آن را بـا یادداشـتی کوتـاه رد مـی‌کنـد: «در ایـن میـان **قرأ** هـیچ جـا این معنـی را نـدارد.». نولدکـه در اینجـا بـه ام. جـی. دو گـوژ (M. J. de Goeje) در واژه‌نامـه *طبـری* اتکـا مـی‌کنـد کـه طبـق آن «**قـرأ بشـیء**» «*او چیـزی را خوانـد*» معنـی مـی‌دهـد. بـدین ترتیب نولدکه معنی بعدی که از لحاظ عربی کژفهمیده شده بود به عنـوان معیـار برگرفـت تـا ایـن عبـارت قرآنـی آغـازین را توضـیح بدهـد بـه جـای ایـن کـه آن را بـه اصـل سـریانی-آرامـی‌اش (یا به عبـارتی عبـری‌اش) ارجـاع بدهـد. واقعیـت ایـن اسـت کـه ایـن اصـطلاح سریانی-آرامی برگرفته ܩܪܐ ܒܫܡ ܡܪܝܐ (*qrā ḇ-šem māryā*) (با یا بدون ܒ/ ب) از کـاربرد انجیلـی آن بـه یـک فنـواژه بـرای «*نمـاز خوانـدن، عبـادت کـردن*» تبـدیل شـده اسـت.[۳۳۳] حـرف اضـافه ܒ / ب در اینجـا خیلـی سـاده قابـل فهـم اسـت: *نـدا ده/ صـدا*

← نولدکه-شوالی در «*تاریخ قرآن*»، جلد ۱، برگ ۳۳ آورده‌اند دقیقاً بر مبنای عبـارت اصـطلاحی سـریانی-آرامـی ܩܪܐ ܫܠܡܐ (qrā šlāmā) شـکل گرفتـه اسـت. مـوردی کـه *تسـاروس* (جلـد ۲، ۳۷۱۳) نیز آن را ذکر می‌کند و با «salutavit» (*سلام کردن*) توضیح می‌دهد. *فرهنگ منـا*، ۶۹۸، نیـز همـین معنـی را ارایـه مـی‌دهـد: ܩܪܐ ܫܠܡܐ ܥܠ (qrā šlāmā ʿal): **قـرأ سـلاما علـی. سـلم.** *فرهنـگ لسـان* (جلـد ۱۵، ۱۷۴ الـف بـه بعـد) بـرای ریشـه «**قـرا**» (qarā) (بـه همـراه گونـه‌هـای «**قـرو** / q-r-w» و «**قـری** / q-r-y) یـک سلسـله عبـارات اصـطلاحی را مـی آوردکـه دیگـر در عربـی کـاربرد نداشته و فقط با ریشه سریانی-آرامی قابل توضیح هستند. برای نمونه «**قـری الضـیف**» (qarā ḍ-ḍayf) بـدان‌ها تعلـق دارد کـه *لسـان* (۱۷۹ ب) بـا گمانـه‌زنـی آن را «*بـه مهمـان احتـرام گذاشـتن*» ترجمه می‌کند، در حالی که در سریانی-آرامی به معنـی «*مهمان را [فرا] خواندن = دعوت کـردن*» است. جالب اینجاست که اصطلاحاتی مانند «**إنه لمقری للضیف و مقراء**» و یا «**إنه لقری و إنهـا لقریة للأضیاف**» از نظر ریختی و ظاهری خاستگاه سریانی-آرامی‌شان را آشکار می‌کند.

۳۳۳. نـک: *تسـاروس*، جلـد ۲، ۳۷۱۳: ܩܪܐ ܒܫܡ.. (qrā ḇ-šem) proclamavit nomen ejus; vocavit, invocavit؛ افزون بر این، *فرهنگ منا*، ۶۹۸: ܩܪܐ ܒܫܡ ܡܪܝܐ (qrā ḇ-šem māryā) ←

بزن: «*به نام پروردگارت !*» این به ویژه در آغاز نماز/عبادت گفته می‌شود، موردی که بعدها برای آغاز قرائت قرآن با یک فرمول مشابه یعنی «**بسم الله الرحمن الرحیم**» (*bi-smⁱ l-lāhⁱ raḥmānⁱ raḥīm*) (*به نام خداوند بخشنده و مهربان*) تعویض شد.

در ضمن نولدکه متوجه نشد که این عبارت اصطلاحی البته نه در ارتباط با فعل بوام‌گرفته «**قرا**» (< ܩܪܐ *qrā*) بلکه با فعل مشابه عربی آن یعنی «**دعا**» (*daʿā*) (*صدا کردن / طلبیدن / دعوت کردن*) به همراه حرف اضافه ب / *bi* همین معنی را می‌دهد. این گواه به آیه‌ای برمی‌گردد که به «ورقه بن نوفل (پسرعموی خدیجه)» (۳۳٤) نسبت داده می‌شود: (۳۳٥)

أقول إذا صلیت فی کل بیعة تبارکت قد أکثرت باسمک داعیا

«هرگاه در کلیسایی (۳۳٦) نماز می‌گزارم می‌گویم: ستایش بر تو، و حتا اکثر اوقات [با] *نام تو ندا می‌دهم* /تو را صدا می‌زنم!»

شکی وجود ندارد که عبارت آغازکننده «**اقرا باسم ربک**» (*iqraʾ bi-smⁱ rabbikᵃ*) معنای مشابه سریانی–آرامی را دارد و می‌باید به عنوان درخواست / دعوت برای نماز یا عبادت فهمیده شود. از سوی دیگر، تمامی متن سوره این دیدگاه را تأیید می‌کند. این نتیجه‌گیری که گویا این عبارت درخواست می‌کند که «*از کتاب خوانده شود*»، هیچ

← **عبدالرب. سجد. صلی. نوه باسم الرب** (*نام خدا را صدا زدن، نمازگزاردن، عبادت کردن، خدا را ستایش کردن*). گ. لولینگ، همانجا، ۲۹–۳۱، به حق به این خوانش استناد می‌کند.

۳۳٤. در مقاله «ورقه ابن نوفل بن اسد القریشی» در *دانشنامه اسلام* (جلد ۴، لایدن، لایپزیک ۱۹۳۴، ۱۲۱۴ الف به بعد) گزارش شده که ورقه، محمد را در نخستین سال‌های رسالتش (در مکه) تشویق می‌کرد و احتمالاً تحت تأثیر قرار داده است. او به عنوان مسیحی زندگی پرهیزکارانه‌ای داشت، می‌توانست عبری بخواند، انجیل را می‌خواند و اناجیل (در واقع انجیل) را ظاهراً به خط عبری نوشت (درست‌تر «*ترجمه کرد*»). گفته می‌شود که او محمد را وقتی از دایه‌اش جدا شد، رفت و پیدا کرد؛ یا او نخستین کسی بود که از ازدواج پیامبر با دخترعمویش خدیجه پشتیبانی کرد. سنت اسلامی اعتراف می‌کند که ورقه با این وجود هیچ گاه به اسلام نگروید.

۳۳٥. *آغانی* (Aġānī)، جلد ۳، ۱۶، گفتاورد از: Ǧawād ʿAlī, al-Mufaṣṣal fī tārīḫ al-ʿArab qabl al-Islām (*تاریخ جامع عرب‌ها پیش از اسلام*)، بیروت ۱۹۸۰ ۳، جلد چهارم، برگ ۶۵۱.

۳۳٦. واژه عربی «**بیعة**» (bīʿa) را پیش‌تر فرانکل در «*واژه‌های بیگانه آرامی*»، ۲۷۴، به عنوان یک وامواژه از سریانی–آرامی ܒܝܥܬܐ (bīʿtā) (*تخم، گنبد = کلیسا*) تشخیص داده بود.

مبنای واقعی ندارد. تعبیر تاکنونی از این سوره صرفاً به دلیل عدم درک *سریانی* است که مبنای تفاسیر بعدی عربها شده است.

همین درک منجر به این نظر غالب در سنت تفسیری عرب شد که می‌گوید فرشته جبرئیل با این عبارت (**اقرا باسم ربک**) از پیامبر درخواست / دعوت به خواندن کرد. ولی پیامبر نمی‌توانست بخواند و به دنبال آن یک افسانه مؤمنانه حول و حوش این کژفهمی تنیده شد. این سوره در مجموع یک درخواست / دعوت برای نماز یا عبادت است، چیزی که اصطلاحات کژفهمیده دیگر نیز نشان می‌دهند.

آیه دوم: درباره اصطلاح «**علق**» (*ʿalaq*) بلاشر (۶۵۷) به درستی خاطرنشان می‌کند که به نظر می‌آید این اصطلاح یک اسم است که از فعل «*alaqa*» (*متصل شدن، چسبیدن*) مشتق شده باشد. به همین دلیل او معنی «*خون بسته*» را که توسط مفسران عرب ارایه شده و پارت «جنین» ترجمه کرده، پرسش‌برانگیز می‌داند. البته شاید بلاشر با ترجمه آن به «*adhérence*» (اتصال) نتوانسته باشد که معنی واقعی این اصطلاح استعاره‌ای را توضیح بدهد. زیرا در این جا نیز *مقایسه سوم* (Tertium comparationis) فقط از طریق سریانی–آرامی امکان جستجو می‌دهد. در همین رابطه *تساروس* (جلد ۲، ۲۹۰۲) در زیر ܥܠܘܩܐ (*ʿālōqā*) (که برای آن واژه برگرفته «**علقة**» *ʿalaqa* عربی به معنی «*زالو*» است) توضیحات فرهنگ‌نویسان سریانی را به ما می‌دهد که با این *اسم فاعل* «*متصل کننده / چسباننده*» – بجز زالو که با این خصوصیت توضیح داده می‌شود– مربوط می‌شود:

ܐܘ ܛܝܢܐ ܘܠܝܫܐ ܕܕܒܩܝܢ ܒܐܝܕܐ ܘܥܣܩܝܢ ܠܡܬܬܫܝܓܘ

(*aw ṭīnā w-layšā d-dāḇqīn b-īḏā w-ʿasqīn l-mettšīgū*)

اصطلاح «*متصل کننده / چسباننده*» یا معرف یک «زالو» یا گل یا خمیر است که به دست می‌چسبد و سخت پاک می‌شود».[۳۳۷]

بدین ترتیب معنی اصطلاح «**علق**» (*ʿalaq*) روشن شده است. زیرا ویژگی

۳۳۷. به عنوان یک مبنای سریانی–آرامی «المنجد فی اللغه والاعلام»، بیروت ۱۹۸۷، ۵۲۶ ب، اصطلاح «**العلق**» (al-ʿalaq) را در معنای «**الطين الذي يعلق باليد**» (aṭ-ṭīn al-laḏī yaʿlaq bi-l-yad) (*گلی که به دست می‌چسبد*) تشخیص داده است. این معنی در *فرهنگ لسان* نیامده است. گ. لولینگ، همانجا ۳۴، این مفهوم را به درستی توضیح می‌دهد.

«*چسبناک*» در ارتباط با «*گل*» در قرآن یک بار در سوره ۳۷:۱۱ آمده است: **انا خلقنهم من طین لازب** «*ما آنها را از گل چسبناک*[۳۳۸] *آفریدیم.*» برای این که با قافیه جور آید، قرآن در اینجا اصطلاح معادل سریانی–آرامی‌یی که می‌شناخت استفاده می‌کند. با «**من علق**» (*min ʿalaq*) منظورش در عربی این است = **من طین عالق لازب** (از چسبناک = گل چسبنده).

آیه سوم: درباره اسم برتر[تفضیلی] «**الاکرم**» (*al-akram*) در ارتباط با خدا، در واقع معنی متداول امروزی عربی یعنی «*شایسته ستایش*» بسنده می‌کند، به ویژه این که قضیه بر سر ستایش خدا در عبادت یا نماز است. از لحاظ نحوی، **وربک الاکرم** را باید به عنوان مفعول «**اقرا**» (*iqraʾ*) (*بطلب، دعوت کن*) در حالت مفعول بی‌واسطه (*wa-rabbaka l-akrama*) خواند و نه در حالت نهادی (*wa-rabbuka l-akramu*)، یعنی آنگونه که قرآن قاهره فهمیده است. علت این است که خوانندگان عرب کارکرد تشدیدکننده حرف ربط «و/ ܘܐ» را در اینجا متوجه نشدند و آن را به مثابه آغازی برای یک جمله جدید فهمیده‌اند.

آیه چهارم: این که خدا انسان را «**بالقلم**» (*bi-l-qalam*) «*با قلم*» تعلیم داد، قطعاً منطقی‌ترین توضیح برای دانشی است که *از طریق کتاب [مقدس] آشکار شده* است.

آیه ششم: نخست این که واژه «**کلا**»[۳۳۹] (*kallā*) در عربی نادرست خوانده شد و در متن به عنوان «نه!» [چنین نیست] برداشت شده است. در این سوره این قید سه بار ظاهر می‌شود که همگی در معنای سریانی–آرامی خود، ܟܠܐ (*kullā*)، هستند و بستگی دارد که در جمله منفی یا مثبت قرار گرفته باشد. اگر در حالت مثبت بیاید به معنی «*همه/همگی*» و اگر در حالت منفی باشد به معنی «*اصلاً هیچ*» خواهد بود. در این آیه «**کلا**» (*kullā* سریانی–آرامی در معنای **کلیا** $kull\bar{\imath}ya^n$ عربی) به عبارت پیشین خود «**ما لم یعلم**» (*mā lam yaʿlam*) تعلق دارد. زیرا در قرآن جمله‌ها لزوماً با قافیه

---

۳۳۸. اگرچه معنی واژه عربی «**لازب**» (lāzib) «*چسبناک، چسبنده*» بخوبی روشن است ولی پارت (۳۶۸) آن را چنین ترجمه کرده است: «*از گل* [منسجم] *نرم/انعطاف‌پذیر*». بلاشر (۴۷۵): d'argile <u>solidifiée</u>؛ بل: of clay <u>cohering</u> / که تا اندازه‌ای به معنی اصلی نزدیک می‌شود (جلد ۲، ۴۴۳)

۳۳۹. پارت جمله را با «*نه!*» آغاز می‌کند؛ بلاشر در آن یک هشدار می‌بیند: « Prenez garde! ». بل مانند پارت ترجمه کرده است: «Nay».

تمام نمی‌شود. از این رو، باید این «**کلا**» را برای آیه ۵ ادامه داد، آنگاه این آیه اینگونه معنی می‌دهد: «چیزی را به انسان یاد داد که *اصلاً نمی‌دانست*.»

دوم این که پارت فعل «**طغی**» (*ṭaġā*) را با «*طغیانگر بودن*» (بلاشر: « L'homme... est *rebelle*»؛ بل: «man *acts presumptuously*») ترجمه کرد. به جز «غ» ثانوی، این ریشه فعلی هیچ وجه مشترکی با عربی ندارد. به عنوان یک وامواژه از سریانی–آرامی ܛܥܐ (*ṭʿā*) می‌باید معنی مناسب آن را از معانی مربوط به این واژه سریانی–آرامی جستجو کرد. آن گونه که از بافت جمله برمی‌آید باید معنی‌یی که *فرهنگ منا* (۲۸۹ ب به بعد) در زیرآیه ۶ ارایه می‌دهد، یعنی **نسی** (*nasiyᵃ*) (*فراموش کردن*) را ثبت کرد. بر همین اساس، این آیه دیگرنه به معنی «*انسان طغیانگر است*» بلکه «*انسان فراموش می‌کند*» می‌باشد.

آیه هفتم: نخست این که «**لیطغی**» (*la-yaṭġā*) چنان بد فهمیده شده که نشانه بعدی «**ان**» به جای *ʾin* (*وقتی*) به عنوان *ʾan* (*که*) نادرست خوانده شد. پسوند شخصی در فعل «**رءاه**» (*raʾā-hu*) در این بافت متن با ارجاع به کل جمله درست فهمیده شده است. این کاربرد البته عربی نیست، بلکه سریانی–آرامی [۳۴۰] است. دوم این که فعل بعدی یعنی «**استغنی**» (*istaġnā*) نه به معنی «*خودفرمان/بی‌نیاز*» بلکه بیشتر به آن بدیلی نزدیک است که بل (جلد ۲، ۶۶۷) در یادداشت ۴ پیشنهاد کرده است «*او ثروتمند شد*» (ثروتمند شدن).

مطابق با این معانی سریانی–آرامی، آیه‌های ۶ و ۷ چنین معنی می‌دهند:

«حقا، انسان فراموش می‌کند وقتی او می‌بیند که ثروتمند شده است ...»

آیه هشتم: یکم. این که از حرف ربط «**أن**» (*anna*) (*که*) برای آغاز یک جمله پیرو استفاده می‌شود برهمه آشکار است. بافت متن که تاکنون کژفهمیده شده به اینجا

---

۳۴۰. نک: تئودور نولدکه، *دستور سریانی*، پاراگراف ۲۲۳: «ضمایر شخصی باید جایی که شکل فعل گویا نیست افعال انعکاسی را نیز بیان کنند ... اغلب اوقات برای بیان مناسبات انعکاسی از **ܢܦܫܐ** (napšā) «*روح/روان*» استفاده می‌شود و به ندرت از **ܩܢܘܡܐ** (qnōmā) «*شخص/خود*» با پسوندهای شخصی ...». در عربی افعال انعکاسی قاعدتاً توسط اصطلاحات مشابه «**نفس**» (nafs) و «**حال**» (ḥāl) بیان می‌شود. به همین سیاق نیز می‌باید «**إن رءاه**» (ʾin raʾāhu) در عربی «**إن رأى نفسه**» (ʾin raʾā nafsahu) باشد. همچنین به سوره ۱۲:۳۶ و اصطلاح مضاعف «**إني أرني**» (innī arānī) (*خودم را می‌بینم*) نگاه کنید.

منجر گردید که وحدت نحوی ساختار این جمله چنان تخریب شده که از این جمله پیرو یک جمله مستقل ساخته شد که با نشانه تشدیدکننده «إن» (*__inna__*) آغاز می‌شود. دوم: همین کژفهمی اجبارا بدین منجر شد که اسم فعلی [اسم مصدر] «**الرجعی**» (*ar-ruǧʿā*) هیچ معنی‌یی به جز «*بازگشت به سوی خدا*» نمی‌تواند داشته باشد. ولی اگر ما این درک جدید را مورد توجه قرار بدهیم، آنگاه این «*بازگشت*» به «*انسانی که ثروتمند شده*» باز می‌گردد تا «بازگشت» این وضعیت به خدا؛ یعنی آن خدایی که انسان «فراموش می‌کند» و طبق تجربه انسانی‌اش [می‌داند] با ثروتمند شدن دیگر به عبادت فکر نمی‌کند. بنابراین آیه‌های ۶ تا ۸ به طور مستقیم با موضوع سوره سر و کار دارد و از این رو باید این گونه درک شود:

> ۶: «حقا انسان *فراموش می‌کند*، ۷: *__وقتی__* که می‌بیند *__ثروتمند شده__* است،
> ۸: *__واین که__* (ثروتمند شدن) باید به پروردگارت بازگردد [منشاء این ثروت از خداست / م]».

اگر تاکنون موضوع بر سر انسان بی‌پروایی بوده که بنا بر اعتقاد شخصی‌اش دست از عبادت برمی‌دارد، حالا قرآن در پرده بعدی از تأثیرات یک کافر/ نامؤمن سخن می‌گوید که قصد دارد یک انسان مؤمن را (یک خادم خدا را) از عبادت بازدارد. در اینجا آیه‌های ۹ تا ۱۴ از لحاظ نحوی از دو جمله پیوندی تشکیل می‌شوند که تاکنون نادیده گرفته شدند. اولی به عنوان پرسش و دومی به عنوان پاسخی که با پرسش توأم است تنظیم شده است. از ترجمه پارت می‌توان برداشت مغشوش تاکنونی را مشاهده کرد. البته برای ورود به ساختار نحوی ابتدا باید تک تک عناصر مورد تحلیل قرار بگیرد.

آیه نهم: طبق برداشت عربی از نشانه پیشوندی «أ/ *ʾa*» که در آیه ۹ و ۱۱ بر سر فعل «**ارءیت**» (*__a__-raʾayt*^{a}) آمده چیز دیگری به جز نشانه پرسش فهمیده نمی‌شود. این برداشت جمله پیرو بعدی را از دور خارج می‌کند، ولی در همان زمان ناهماهنگی ساختار نحوی زبان را نیز به روشنی نشان می‌دهد.

پیوست توضیحی

الف) درباره معنی نشانه «أ/ *ʾa*»

رهیافت این مسئله بدون یاری جستن از سریانی-آرامی امکان‌ناپذیر است. زیرا فقط سریانی-آرامی می‌تواند به ما درباره پیدایش نشانه پرسشی أ / *ʾa* که تا کنون کلاسیک

پنداشته شده، رازگشایی کند. برگ‌استرسر[۳۴۱] در بررسی همین موضوع نیز کلاسیک بودن آن را پذیرفته بود و فقط بدین بسنده می‌کند که نظرات دستورنویسان عرب را با توصیفاتی بازگو نماید. ظاهراً تاکنون کسی متوجه نشده که به دلیل کاربرد قرآن نشانه پرسشی أ / *ʾa* از نشانه سریانی-آرامی ܐܘ̇ (*aw*) از طریق حذف ܘ / *w* در مرحله بعدی یا ثانوی شکل گرفته است. این را می‌توان با کاربردهای خود قرآن اثبات کرد. برای نمونه می‌توان تشخیص داد که نشانه اصلی «او / *aw*» به عنوان نشانه پرسشی در پیوند با نشانه نفی «لا» (اولا *awᵃ-lā*) سه بار، با «لم» (**اولم** *awᵃ-lam*) ۳۳ بار ظاهر می‌شود در حالی که کاربرد با نشانه استحاله‌شده از واکه مرکب به واکه ساده یعنی در شکل نشانه «أ / *ʾa*» برای نمونه «**ألم**» (*a-lam*) با ۷۸ بار به گونه‌ای بارز غالب است.

فرهنگ لسان (جلد ۱۴، ۵۵ ب) با استناد به *الفراء* می‌نویسد که «و/*w*» آمده در نشانه پرسشی در قرآن یعنی «**أولم**» (*awᵃ-lam*) یک «*واو منزوی*» است که نشانه پرسشی «أ / *ʾa*» به آن چسبانده شده است (**إنها واو مفردة دخلت عليها ألف الاستفهام**). هیچ زبان شناسی متوجه این نکته نشده که نشانه پرسشی مذکور خاستگاه عربی ندارد. حتا دیگر کاربردهای قرآن از نشانه «او/*aw*» به شکل گسترده‌ای با سریانی-آرامی ܐܘ̇ / *aw* هم‌آوای خود همپوشانی دارد.[۳۴۲]

برای نمونه قرآن از نشانه استحاله‌شده واکه مرکب به واکه ساده «أ / *ʾa*» به عنوان حرف ربطی استفاده می‌کند که می‌خواهد عدم قطعیت یا شک را در جمله پیرو بعدی نشان بدهد. این به ویژه برای افعال نفی‌شده در «**لا أدرى**» (*lā adrī ʾa*) یا «**لا أعلم**»

---

۳۴۱. گوتهلف برگ‌استرسر، *نشانه‌های نفی و پرسشی و مشابه‌ها در قرآن. جستاری درباره دستور تاریخی عربی*، لایپزیک ۱۹۱۴، برگ ۸۹-۱۰۰. درباره «**ارایت**» (۹۱، ۳) برگ‌استرسر خیلی کوتاه می‌نویسد: «گهگاهی در پس «الف» (a) جملات پیرو گنجانده می‌شود؛ ولی اکثر زمان‌ها این «الف» تکرار می‌شود. متن در اینجا دشواری‌های بیشتری ایجاد می‌کند تا جاهای دیگر...»

۳۴۲. نک: *تساروس*، جلد ۱، ۴۷، particula (۱ distinctiva؛ (۴۸) ۲) interrogativa، num, an, ne. نشانه عبری «™» (ha) که بروکلمان در «*دستور عربی*»، پاراگراف ۸۶، یادداشت الف) برای نشانه پرسشی عربی «أ» (ʾa) ارایه داده می‌تواند یک جابجایی آوایی از ha به ʾa را تداعی کند. کاربرد مشابه «أو» (ʾaw) و «أ» (ʾa) به عنوان نشانه پرسشی در قرآن می‌تواند پیدایش مورد آخر توسط استحاله واکه مرکب سریانی-آرامی ܐܘ̇ (aw) به واکه ساده را گواهی کند. البته این بدین معنی هم می‌تواند باشد که این نیز توسط جابجایی آوایی نشانه اشاره ܗܘ̇ (haw < hā + hū) به ܐܘ̇ (ʾaw) شکل گرفته است.

(*lāʾaʿlamᵘ ʾa*) (*نمی‌دانستم که آیا* ...) (نک: برای نمونه به سوره ۷۲، آیه‌های ۱۰ و ۲۵) ظاهر می‌شود، موردی که وارد عربی شده است. این، قاعدتاً به عنوان نشانه پرسشی غیرمستقیم برداشت می‌شود. ولی این کارکرد به محض این که به جای نشانه ثانوی جا افتاده عربی «أ / *ʾa*» نشانه سریانی-آرامی اصلی ظاهر شود دیگر از لحاظ کاربرد زبانی شناخته نمی‌شود. سوره ۳:۱۲۸ یک نمونه در همین رابطه ارایه می‌دهد:

لیس لک من الامر شیء او یتوب علیهم او یعذبهم فانهم ظلمون

پارت (۵۵) این آیه را اینگونه ترجمه می‌کند:

> «در این مورد (برای تصمیم) هیچ اختیاری نداری / یا دوباره (بخشنده) عمل کنی، یا (اما) آنها را مجازات کنی. (آری) آنها ستمگرند.

> **مکارم شیرازی:** هیچ‌گونه اختیاری (درباره عفو کافران، یا مؤمنان فراری از جنگ،) برای تو نیست؛ مگر اینکه (خدا) بخواهد آنها را ببخشد، یا مجازات کند؛ زیرا آنها ستمگرند.

فرهنگ لسان (جلد ۱۴، ۵۵ الف) نشانه «أو / *aw*» را در اینجا در معنای «*تا آن زمان* که او آنها را ببخشاید» یا به عبارتی «*مگر این که*، خدا آنها را ببخشاید» (**حتی یتوب علیهم و إلا أن یتوب علیهم**) توضیح می‌دهد. بنابراین این آیه طبق برداشت سریانی-آرامی از حرف ربط «ܐܘ/*aw*» چنین می‌شود:

> «برای تو باید *بی‌تفاوت* باشد [که] *آیا* (خدا) آنها را می‌بخشد یا آنها را به کیفر (آتش) می‌رساند: آنها (در هر حال) ستمگرند.»

ب) درباره کاربرد نشانه «أ / *ʾa*» در معنای «إن / *ʾin*» (*اگر*)

در اینجا *تساروس* (جلد ۱، ۴۸) فهرست جالبی از کاربرد حرف ربط سریانی-آرامی «ܐܘ / *aw*» توسط فرهنگ‌نویسان سریانی شرقی ارایه می‌دهد. بار بهلول در میان هشت کاربرد این حرف ربط، معنی «ܐܢ / *ēn*» (*اگر*)[۳۴۳] را نیز ثبت می‌کند. این معنی به نوبه خود با توضیحات *کسائی* (۹۵۳-۱۰۰۲ م.) مبنی بر این که «أو / *aw*» نیز به عنوان شرطی به کار برده می‌شود و *فرهنگ لسان* (جلد ۱۴، ۵۵ الف) آن را فهرست کرده است همخوانی دارد (**قال الکسائی وحده: وتکون شرطا**).

---

۳۴۳. نک: همچنین به تئودور نولدکه، *دستور مندایی*، ۲۰۸، ۲: עו «یا» = אוֹ (aw)؛ (سطر ۴): עו (aw) که به معنی «*اگر*» است.

رهیافت آیه‌های ۹ تا ۱۴

پس از این پیوست توضیحی، برای این آیه‌ها برداشت جدید زیر به دست می‌آید: ۱۰–۹: نخستین «**ارءیت**» را باید در معنای «**إن رأیت**» (*in raʾayt*[a]) (*اگر تو می‌بینی*) فهمید. آنگاه طبق این برداشت این دو آیه چنین معنی می‌دهد:

«*اگر* کسی را می‌بینی که (می‌خواهد) خادم خدا [مؤمن] را از نماز (از عبادت) بازدارد»

۱۱–۱۲: دومین «**ارءیت**» را باید به عنوان پرسش در معنای «*نگریستن/فکر کردن*» فهمید: «(*پس*) فکر می‌کنی / به نظرت، *که*؛ بر همین اساس هم باید «**إن** / *in*» کژخوانده را «**أن** / *an*» خواند. آنگاه این دو آیه به عنوان جمله پیرو چنین معنی می‌دهد:

«(پس) فکر می‌کنی، *که* او به راه راست است یا به تقوا *می‌اندیشد*؟»[۳۴۴]

۱۳–۱۴: با این «**ارءیت**» جدید، مشابه آیه ۹، دوباره باید در جمله اصلی «**إن رأیت**» (*in raʾayt*[a]) (*اگر فکر می‌کنی*) خوانده شود و در جمله پیرو باید دوباره به جای «**إن** / *in*» (*اگر*)، «**أن** / *an*» (*که*) را به عنوان پاسخ پرسشی قرار داد:

«*اگر* فکر می‌کنی، *که* او (خدا) را انکار می‌کند و (از آن) روی برمی‌گرداند، *پس* نمی‌داند که خدا *همه چیز* را می‌بیند؟»

۱۵: یکم: منظور از دومین «**کلا**» باز هم سریانی–آرامی ܟܠܐ (*kullā*) (در معنای «**کل شیء**» (*kull*[a] *šayʾ*) (همه چیز) است؛ به عنوان مفعول به فعل پیشین برمی‌گردد. دوم: نشانه «**لئن**» (به اشتباه *la-ʾin*، در واقع *l-ēn* باید خوانده شود) از نشانه تشدیدکننده «ل / *la*» و حرف ربط سریانی–آرامی ܐܝܢ (*ēn*)[۳۴۵] تشکیل شده است. این شکل در قرآن ۶۱ بار آمده است. قرآن‌های دست‌نوشته کهن آن را به صورت کامل «**لاین**» (*l-n* =) نیز ثبت کرده‌اند. *دندانه‌ای* که حامل «ی» است بعدها برخلاف گویش (تلفظ) قرآن (یعنی سریانی–آرامی) با همزه تعویض گردید. در قرآن کنونی ترازمند این نوع نگارش (**أفاین** / *af-ēn*> ܐܦ ܐܝܢ *āp̄ ēn*) دو بار گواهی می‌شود (سوره ۳:۱۴۴؛ ۲۱:۳۴).

---

۳٤٤. درباره مفهوم «**امر**» (amar[a]) نگاه کنید به برگ ۲۹۹، یادداشت ۳۵۳؛ همچنین به برگ ۱۸۱ به بعد.

۳٤٥. *تساروس* (جلد ۱، ۲۴۹) نوع نگارش ܐܝܢ (ēn) را در کنار ܐܝܢ (ēn) به عنوان *کلدانی* قید می‌کند؛ اولی گاهی نیز در متون فلسطینی–مسیحی آمده است (۲۵۰): ܐܝܢ در اینجا: «ܐܝܢ... Est ubi scriptum est».

سوم: فعل عربی «**لنسفعا**» ($la\text{-}nasfa^{c}a^{n}$) قطعاً به معنی *«گرفتن»* نیست. در فرهنگ *لسان* (جلد ۸، ۱۵۷ ب به بعد) معنی آن با «**لطم**» ($laṭam^{a}$) و «**ضرب**» ($ḍarab^{a}$) (*زدن*) به‌درستی ثبت شده است. برخلاف آن، توضیح بعدی *تساروس* بر مبنای یک درک اشتباه از واژه «کاکل / **ناصیة**» قرار دارد: **وسفع بناصیته: جذب و أخذ و قبض** (از *کاکل گرفتن*). منظور از «زدن» ولی معنی مجازی آن (همچنین در عربی امروز) در معنای *«کیفر دادن»* است. «الف» پایانی در این جا طبق سنت نگارش مندائیان استثنائا پایانه «نون» می‌گیرد تا حالت تأکید را بیان کند، به همین دلیل تلفظ آن با تنوین است. البته این نگارش با گونه‌های نگارش عربی بعدی همسان نیست. نمونه مشابه را سوره ۱۲:۳۲ (**ولیکونا** / $wa\text{-}l\text{-}yakūna^{n}$)[٣٤٦] به ما می‌دهد.

چهارم: شگفت‌انگیز است که هیچ یک از مترجمان ما نسبت به اصطلاح «کاکل» (بلاشر: «*toupet*» ، بل: «*forelock*») دچار شک و تردید نشده است. در این جا منظور از «**ناصیة**» (منهای «ا / *ā*» که بعدها / ثانوی گنجانده شده است)، واژه سریانی-آرامی **ܢܨܝܐ** (*naṣṣāyā*) است. *تساروس* (جلد ۲، ۲۴۳۵) در این باره ابتدا این معادل را می‌دهد: *contentiosus* ، *rixosus* (*ستیزه‌جو، پرخاشگر*) (درباره زن گفته می‌شود مانند آنچه در Prov. XXI,9,19; XXV,24 آمده است). *تساروس* سپس در کنار معادل‌های سریانی-آرامی از فرهنگ‌نویسان سریانی، ترجمه‌های زیر را ارایه می‌دهد: **مخاصم. مقاوم** (*دشمن، مخالف*).

شگفت‌انگیزتر این تشخیص است که حتا فرهنگ *لسان* (جلد ۱۵، ۳۲۷) نیز، ریشه «**نصا**» (*naṣā*) را که در عربی کهن ثبت شده است همواره به عنوان یک مشتق از واژه کژفهمیده «**ناصیة**» (*nāṣiya*) در معنای *«موی پیشانی، کاکل»* توضیح می‌دهد و این در حالی است که خود *لسان* یک حدیث از عایشه نقل می‌کند که معنی سریانی-آرامی آن را بازگو می‌کند: **لم تکن واحدة من نساء النبی تناصینی غیر زینب** (به جز زینب هیچ یک *از زنان پیامبر با من دعوا نمی‌کرد*). اگرچه *لسان* بلافاصله توضیح می‌دهد: **أی تنازعنی و تبارینی** (یعنی: *«او با من دعوا کرد، او با من مخالفت کرد»*) با این وجود، این

---

۳٤٦. در این باره نک: به دیم (Diem)، *مطالعاتی درباره تاریخ آغازین نگارش عربی. ۳. پایانه‌ها و نگارش‌های پایانی*، در: Orientalia ، جلد ۵۰، ۱۹۸۱، پاراگراف ۱۹۳، برگ ۳۷۸. چیزی که دیم به عنوان «تنوین» عربی قلمداد می‌کند حالا ثابت شده که یک وامگیری از سنت مندایی بوده که در ضمن می‌تواند ویژگی‌های برخی نگارش‌های قرآنی را برای ما روشن کند.

وضـعیت را ایـن گونـه توضـیح می‌دهـد کـه هـر دو زن در اینجـا «*موهـای یکـدیگر را می‌کشیدند*» (**و هو أن یأخذ کل واحد من المتنازعین بناصیة الآخر**)، دقیق‌تر گفته شود: «*گیس‌ها / کاکل یکدیگر را گرفتند / می‌کشیدند*». از این جا می‌توان فهمید که تا چه اندازه زبان‌شناسان بعدی عرب از تأثیرات آرامی یا دقیق‌تر گفته شود سریانی در زبان عربی اطلاع داشته‌اند.

برای آیه ۱۵ ترجمه زیر به دست می‌آید:

«اگر او دست برندارد، *بدخواه* را (به سختی) *کیفر* خواهیم داد».

درست مانند واژه «**ناصیة**» (*nāṣiya* در واقع *naṣṣāyā*) پایانه به ظاهر مؤنث در «**کذبة**» (*kāḏiba* در واقع *kaddāḇā*) و «**خاطیة**» (*ḫāṭiʾa* در واقع *ḥaṭṭāyā*) صرفاً بیان آوایی [فونتیک] پایانه *تأکیدی* سریانی-آرامی است. از این رو، با اتکا به آیه ۱۵، آیه ۱۶ چنین ترجمه می‌شود:

«بدخواه انکارکننده [و] گناهکار».

آیه هفده: اصطلاح «**نادیه**» (*nādiyahu*) که در اینجا آمده را باید از نو تعریف کرد. در این جا اصلاً سخن بر سر «Clique / باند، گروه» یا آنگونه که پارت ترجمه کرده یعنی «انجمن» یا «باشگاه» نیست (بلاشر: "*clan*"، بل: "*council*"). ابتدا «**نادیة**» را بدون «الف» ثانوی بنگریم، نتیجه، واژه سریانی-آرامی **ܢܕܝܗ** (*nad-dāyeh*) می‌شود. این شکل به عنوان *اسم فاعل* ما را به ریشه افزایشی [بن فشرده] **ܢܕܝ** (*naddī*) می‌رساند که معنی نخست آن طبق *تساروس* (جلد ۲، ۲۲۹۱) «concussit، commovit، terrefecit» (*برانگیختن، به لرزه درآوردن، ترساندن*) است. اگر ما این معنی را به *بت‌پرستی* که در اینجا مورد نظر هستند تعمیم بدهیم معنی *چیزی* به دست می‌آید که *ترس وارد می‌کند / می‌ترساند* (یعنی چیزی که آدم به عنوان خدا از آن *می‌ترسد*).

تساروس ولی در آخر به یک شکل دیگر هم اشاره می‌کند: «**ܡܢܕܐ** (*m-naddē*)» اصطلاح **ܫܟܝܪܬܐ ܘܡܢܕܝܬܐ** (*šḵirtā wa-m-nad-daytā*) (*چیز مشمئزکننده و چندش‌آور*) که در زیر شماره ۲۲۹۲ آمده است ما را به معنی مورد نظر نزدیک‌تر می‌کند. البته معانی‌ای که *فرهنگ منا* (۴۳۱ ب) در زیر **ܐܢܕ** (*aneḏ*) ارایه می‌دهد، گره‌گشا است: (۲) **ابغض. مقت**. (*متنفر بودن، منزجر بودن*)، (۳) **رذل. نبذ** (*ابطال کردن، طرد کردن*)، (۶) **قذر. نجس** (*ناپاک کردن، آلودن*)، (۷) **افزغ. ارعب** (*ترساندن، به وحشت انداختن*).

به عبارتی همه این معانی ما را به سوی اصطلاحاتی می‌برند که معادل‌های سریانی- آرامی هستند: «*روح ناپاک*» یا «*بت‌ها*» (نک: برای نمونه به *تساروس*، جلد ۱، ۱۴۹۰، در زیر ܛܢܦܐ *ṭanpā* «*immundus*، *impurus*»؛ *Ρκάθαρτος* de daemonibus, Mat. X,1,...؛ همچنین در زیر ܛܢܦܘܬܐ / *ṭanpūṯā* : *pollutio*، *res quae polluit* = <u>idolum</u>، کتاب خروج، بخش ۸، ۲۶، کتاب تثنیه بخش هفتم، ۲۶، ارمیا ۳۲، ۳۴؛ ، کتاب تثنیه بخش ۲۰، ۱۸ ...؛ در این بافت متن اصطلاح (*ناپاکی*) ܢܕܝܕܘܬܐ که در قرآن با «**انداد**»(۳۴۷) (*andād*) گواهی می‌شود برای نشان دادن ܦܬܟܪܐ (*pṯaḵrē*) (بت‌ها) ثبت شده است).

با *مقایسه سوم* (*Tertium compara-tionis*) که از طریق سریانی-آرامی یافته‌ایم حال می‌توانیم آیه ۱۷ را چنین ترجمه کنیم:

«بگذار / باشد که او <u>*بت‌هایش*</u> [تحت‌الفظی: *ناپاک‌ها*] را فراخواند!»

آیه هژده: اصطلاح «**الزبانية**» (تاکنون *az-zabāniya* خوانده می‌شد)(۳۴۸) هنوز هم یک راز است. البته در اینجا شکل فعلی پیشین آن یعنی شخص اول جمع «**سندع**» (*sa-nadʿu*) علت این بدفهمی است. همین فعل باعث شده که اصطلاح عربی غیرقابل فهم «**الزبانية**» به عنوان «*مأموران*» (مأموران جهنم) که ظاهراً خدا *فرا می‌خواند* فهمیده شود. اگر ما نگارش اصلی (بدون «الف» ثانوی) را به سریانی-آرامی ترانویسی کنیم، خوانش ܙܒܢܝܐ (*zaḇnāyā*) به دست می‌آید. به عنوان صفت ܙܒܢܐ (*zaḇnā*) (*زمان*) طبق *فرهنگ تساروس* (جلد ۱، ۱۰۷۹) در زیر ܙܒܢܝܐ (*zaḇnāyā*) این معنی به دست می‌آید: *temporalis*, <u>*temporarius*</u>, <u>*haud aeternus*</u> (*زمانمند، <u>گذرا</u>، <u>ناهمیشه</u>*). این معنی به نحو احسن با «بت‌ها»ی (گذرای) دشمن انکارکننده (خدا) جور در می‌آید. تا این جا منطقی است که شکل فعلی «**سیدع**» در سوم شخص (*sa-yadʿu*) باید خوانده شود. بنابراین ترجمه آیه ۱۸ چنین به دست می‌آید:

«او (فقط) یک(۳۴۹) (خدای) گذرا / میرا را فرا می‌خواند / صدا می‌زند!»

---

۳۴۷. از این رو، ترجمه جمع قرآنی «**انداد**» (andād) با (خدایان) «*همسانانش*» یعنی آنگونه که مترجمان ما با اعتماد به مفسران عرب ترجمه کرده‌اند (برای نمونه پارت در سوره ۲:۲۲) نادرست است.

۳۴۸. جفری، *واژگان بیگانه در قرآن*، برگ ۱۴۸: «The guardians of Hell».

۳۴۹. به عنوان اسم جنس (Appellativum) با واژه‌ای که توسط حرف تعریف عربی «ال / al» ←

آیه ۱۹: یکم: سومین و آخرین «کلا» البته می‌تواند در پیوند با فعل امری منفی و تشدیدکننده بعدی به عنوان عربی «*kallā*» (*نه*) خوانده شود ولی سریانی-آرامی (*kullā*) معنی «*اصلاً یا (اصلاً هیچ)*» می‌دهد.

دوم: برای فعل وامی عربی «**سجد**» (*sağadᵃ*) (< ܣܓܶܕ *sḡeḏ*) به جز معنی واقعی سریانی-آرامی آن یعنی «*تعظیم کردن*» (به عنوان نمود بیرونی ستایش کردن) از معنی استعاره‌ای «*ستایش خدا*» (*تساروس*، جلد ۲، ۲۵۲۲، «استعاره‌ای: *adoravit* Deum) نیز برخوردار است. تساروس (جلد ۲، ۳۷۲۴) برای ترجمه سریانی-آرامی ܐܬܩܪܒ (*eṯqarraḇ*)، در اینجا (به ویژه به عنوان فعل *انعکاسی یالازم*) معنی ویژه و مناسب را چنین ارایه می‌دهد: spec. <u>*celebrata est* liturgia</u> (*مناجات را برگزار کردن*)؛ همچنین <u>*Eucharistiam accepit*</u>» (*به استقبال عشای ربانی رفتن / عشای ربانی را بجا آوردن*).

منطقاً آخرین معنی قابل پذیرش است، البته اگر انسان به عنوان مؤمن در مراسم عشای ربانی شرکت کند. این فنواژه بدون شک به شرکت در «*مراسم عشای ربانی*» یا در «*مناجات شام آخر*» اشاره می‌کند.

از این توضیحات زبان‌شناختی درباره سوره ۹۶ حال می‌توان خوانش سریانی-آرامی آن را به شرح زیر بیان کرد:

العلق

(*al-ʿalaq*) گل (تحت‌الفظی: «*چسبنده*»)

اقرا باسم ربک الذی خلق

۱. ندا بده نام پروردگارت را که آفریده است،

← معین شده قابل توجیه است. ولی قرآن همیشه طبق معیار زبان عربی عمل نمی‌کند؛ به همین دلیل اتفاق می‌افتد که در قرآن گاهی حرف تعریفی که طبق عربی ضرورتا باید وجود داشته باشد حذف می‌شود، مانند سوره ۹۵:۵: **ثم رددنه اسفل <u>سفلین</u>**. در اینجا شکل ملکی (**الجر**) حالت اضافه (Status constructus) سریانی-آرامی که در عربی به عنوان نامعین (و به همین دلیل نادرست) نگریسته می‌شود به عنوان معین (و درست) تلقی می‌گردد. ما نوسانات را در هردو سو در قرآن مشاهده می‌کنیم، یعنی بسته به بافت متن می‌باید هم دستور زبان عربی و هم دستور زبان سریانی-آرامی مورد نظر قرار گیرند.

خلق الانسن من علق

۲. (که) انسان را از (گل) چسبناک آفریده است؛

اقرا و ربک الاکرم

۳. ندا بده، و (البته) [۳۵۰] پروردگارت را که قابل‌ستایش‌ترین است،

الذی علم بالقلم

۴. که توسط قلم (یعنی کتاب مقدس) تعلیم داده است،

علم الانسن ما لم یعلم کلا

۵. به انسان آنچه را یاد داد که *اصلاً نمی دانست*.

ان الانسن لیطغی

۶. حقا، انسان *فراموش می‌کند*،

إن راه استغنی

۷. *وقتی* او می‌بنید که *ثروتمند شده است*،

أن الی ربک الرجعی

۸. که (این ثروتمند شدن) به پرورگارت برمی‌گردد [دلیل ثروتمند شدن خداست/م].

اریت الذی ینهی

۹. اگر تو کسی را می‌بینی که

عبدا اذا صلی

۱۰. یک خادم (خدا) را که نماز می‌گزارد، (بخواهد) (از نماز) بازدارد [۳۵۱]،

---

۳۵۰. حرف ربط «و» در عربی یک کارکرد توضیحی (explikative) دارد که در اینجا برای تأکید روی پروردگار که باید مورد خطاب قرار گیرد عمل می‌کند.

۳۵۱. گمان می‌رود که معادل واژگانی برای عربی «**نهی**» (nahā) واژه سریانی-آرامی **ܟܠܐ** (klā) باشد. در این باره *فرهنگ منا* (۳۳۷ ب) برای عربی به جز «نفی. **نهی**» (nahā, nafā) (*ممنوع کردن/بازداشتن*)، همچنین «**عاق. صد**» (ṣadd^a, ʿāq^a) (*جلوگیری کردن، بازداشتن*) را ذکر می‌کند.

اریت أن کان علی الهدی

۱۱. فکر می‌کنی، که او در راه راست است،

او امر بالتقوی

۱۲. یا اصلاً[۳۵۲] ایمان / پرهیزکاری در ذهن دارد؟[۳۵۳]

اریت أن کذب و تولی

۱۳. اگر تو (چیز دیگری) فکر می‌کنی، که او (خدا را) انکار می‌کند و از آن (از خدا) روی برمی‌گرداند،

الم یعلم بان الله یری کلا

۱۴. (پس) او نمی‌داند که خدا *همه* چیز را می‌داند؟

لین لم ینته لنسفعا بالناصیه

۱۵. اگر او (از آن) دست برندارد، (روزی) *دشمن* را (به سختی) کیفر خواهیم داد،

ناصیه کذبه خاطیه

۱۶. دشمن انکارکننده، گناهکار!

فلیدع نادیه

۱۷. باشد / ای کاش که او بت‌هایش را ندا بدهد —

---

۳۵۲. در میان هشت جنبه (ܦܪ̈ܨܘܦܐ / parṣōpē) مختلف از حرف ربط سریانی-آرامی ܐܘ (aw) که بار بهلول نام برده، *تساروس* (جلد ۱، ۴۸) معنی «*افزایشی*» را ارایه می‌دهد که با ܝܬܝܪ (yattīr) مشخص می‌کند. یک چنین معنی از این حرف ربط همچنین در قرآن در سوره ۳۷:۱۴۷ که از یونس سخن می‌رود دیده می‌شود: **وارسلنه الی مائة الف او یزیدون** «*واو را به سوی یک [جمعیت] یک‌سد هزار نفری یا (حتا) بیشتر فرستاده‌ایم*». زبان‌شناسان عرب متوجه این ظرافت شده‌اند (نک: *لسان*، جلد ۱۴، ۵۴ ب).

۳۵۳. تنها معنی «*فرمان دادن*» از فعل وامی عربی «**أمر**» (amar^a) مناسب این بافت متن نیست. در اینجا موضوع نه برسر «*فرمان دادن*» بلکه آن «مبانی اعتقادی و باوری» است که مبنای عمل قرار می‌گیرد. از این رو، معنی عربی «**ارتأی**» (irtaʾā) (*نظر داشتن، سنجیدن، اعتقاد داشتن*) که *فرهنگ منا* (۲۶ الف) برای واژه سریانی-آرامی ܐܡܪ (emar) در زیر شماره ۴ ذکر کرده مناسب است.

سیدع الزبانیه

۱۸. (خدایی) میرا/گذرا را ندا خواهد داد!

کلا لا تطعه

۱۹. تو اصلاً نباید به او گوش بدهی،

واسجد و اقترب

عبادت[۳۵٤] (خود را) بجای آور و در مناجات شام آخر شرکت کن.

طبق این برداشت این سوره نشان می‌دهد که مجموعه‌ای برای فراخواندن مؤمنان به شرکت در عبادت خدا (نماز) می‌باشد. یک چنین فراخوانی از خصوصیت یک ܦܪܘܡܝܘܢ (*prooemium* προοίμιον) [درآمد، پیش‌سخن/م] برخوردار است که برای آغاز مناجات مسیحی-سریانی مورد استفاده قرار می‌گرفت، چیزی که در سنت اسلامی بعدی با سوره «**فاتحة**» (*Fātiḥa*) (< سریانی-آرامی **ܦܬܚܐ** *pṯāḥā*) جایگزین شد. این که در این مناجات موضوع بر سر *شام آخر* است، فنواژه سریانی-آرامی پایانی آن بدان اشاره می‌کند. یکی از وظایف مهم این است که از لحاظ تاریخ دین تشخیص داده شود که کدام فرقه دینی مسیحی-سریانی (یا احتمالاً فرقه یهودی-مسیحی) پیش از اسلام این مراسم را انجام می‌داد.

سنت عربی این سوره را کهن‌ترین سوره می‌داند، در این نکته می‌توان به آن حق داد، زیرا این سوره به آن *رکن اساسی قرآن* تعلق دارد که *خاستگاه مسیحی-سریانی‌اش* را نمی‌توان نادیده گرفت. این که این سوره درضمن نخستین سوره‌ای بود که برپیامبر الهام شده مبتنی بربدفهمی آیه آغازین سوره است که از آن یک افسانه ساخته شد. این که این سوره پیشاقرآنی یا بهتر گفته شود پیشااسلامی است زبان رازآمیزش بیانگر آن است. زیرا درست همین زبان با اصطلاحات دست‌نخورده‌اش خاستگاه کهن آن را بر ما آشکار می‌کند.

یک چنین اصطلاحی بدون شک در فعل سریانی-آرامی **ܐܬܩܪܒ** (*eṯqarrab̲*) یا عربی بوام‌گرفته «**اقترب**» (*iqtarab*[a]) نمود می‌یابد. این اصطلاح که یک *فنواژه*

---

۳۵٤. تحت‌الفظی: *تعظیم کن* (بیشتر برای ستایش خدا). «**سجد**» (sağad[a]) در اینجا به عنوان فنواژه معنی «*خدا را عبادت کردن*» است.

مسیحی-سریانی برای مناجات است، می‌تواند اطلاعات ارزشمند و غیرمنتظره‌ای درباره خاستگاه این بخش از قرآن که از لحاظ دینی-تاریخی کهن‌ترین است ارایه دهد. این اصطلاح همچنین چشم ما را برای سوره ۵ (سوره **المائدة** / میز) که به عنوان آخرین سوره وحی شده قلمداد می‌شود باز می‌کند. در این سوره شباهت‌هایی با سوره **العلق** وجود دارد که اهمیت دینی-تاریخی واقعی آنها مانند سوره نامبرده نادیده گرفته شده است. میان این *فنواژه* و سوره «**المائدة**» که مسیح، پسر مریم، در سوره ۵:۱۱۴ از طرف خدا به او گفته می‌شود «**تكون لنا عيدا لاولنا و اخرنا**» «*تا بشود برای اول و آخر ما یک مناجات* (۳۵۵) *[عید]*»، و خدا در آیه ۱۱۵ از آسمان یک میز فرو می‌فرستد و هر کس که آن را *انکار کند* با *سخت‌ترین کیفر* تهدید می‌کند (**فاني اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العلمين**) (*او را چنان کیفر بدهم که هیچ یک از انسان‌ها را چنان مجازات نکرده باشم*). تا این‌جا بین این دو آیه یک پیوند وجود دارد زیرا که هردو به *مناجات شام آخر* اشاره می‌کنند، موردی که در اسلام بعدی تشخیص داده نشد و کاملاً به فراموشی سپرده شد. هسته اصلی این مجموعه مسیحی در قرآن از منظر دینی-تاریخی که بنگریم از اهمیت خارق‌العاده‌ای برخوردار است.

کسانی که در اهمیت این *فنواژه* مناجاتی مسیحی-سریانی «**اقترب**» (*iqtarab*[a]) (> ܐܬܩܪܒ *etqarrab*) (*در مراسم شام آخر شرکت کردن، مراسم عشای ربانی را برگزار کردن*) تردید دارند، لازم است به تز دکترای عربی که در پیشگفتار (ص ۱۷، پانویس ۴) از آن نامبرده شد رجوع کنند. در این رساله خانم نویسنده در بخش ۱، فصل ۴، «*آداب و رسوم دینی عرب‌های مسیحی پیش از اسلام*» (برگ ۸۹) با اشاره به مجموعه آثار عربی «الأغانی» (*al-Aġanī*) (جلد ۲، ۱۰۷)، گزارشی از «عدی بن زید» (*ʿadī ibn Zayd*) (مرگ ۵۹۰ م.) و «هند بنت النعمان» (*Hind bint an-Nuʿmān*) (مرگ پس از ۶۰۲ م.)

---

۳۵۵. معنی واقعی مفهوم «**عید**» (ʿīd) که در قرآن به عنوان «واژه یکباره / یکبار آمده» (hapax legomenon) ظاهر می‌شود تاکنون نادیده گرفته شده است. به عنوان ترجمه آوایی از تلفظ عمومی آرامی واژه ܥܐܕܐ (ʿēḏā > ʿīḏā)، بروکلمان در «*فرهنگ سریانی*» (۵۱۵ ب) مشتق عربی «**عید**» (ʿīd) را به معنی «*جشن*» توضیح می‌دهد. ولی این مفهوم قرآنی به عنوان ترجمه وفادارانه از سریانی-آرامی ܥܝܕܐ (ʿyāḏā) به جز «*آداب، آیین*» که در اینجا از متن قرآن به روشنی بیرون می‌آید معنی «*آیین سپاسگزاری / مناجات*» نیز می‌دهد. در این باره نگاه کنید به *تساروس*، جلد ۲، ۲۸۲۷: ܥܝܕܐ (ʿyāḏā) ritus, caeremonia (*آیین، مراسم*).

نقل می‌کند. در این گزارش گفته می‌شود که چگونه آن‌ها در *روز پنجشنبه فرمان [میثاق]* به کلیسای حیره (جنوب غربی فرات در عراق امروزی) می‌رفتند، **لیتقربا** (li-yataqarrabā) «*تا در مراسم عشای ربانی [شام آخر] شرکت کنند*» (یا به عبارتی «*مراسم عشای ربانی را برگزار کنند*»).

افزون بر این، در همان بخش از «کتاب الأغانی» (*Kitāb al-aġānī*)[۳۵۶] (*کتاب سروده‌ها/ترانه‌ها*) آمده است که عدی بن زید به همین مناسبت می‌خواست هند، دختر آخرین پادشاه لخمی حیره النعمان سوم (۵۸۰–۶۰۲ م.)، را ببیند که به سوی کلیسای نامبرده رفته بود، **تتقرب** (*tataqarrab*) «*تا در مراسم شام آخر شرکت کند*».

بدین وسیله این *فنواژه مناجاتی* در فرهنگ عربی نیز به عنوان یک فنواژه سریانی–آرامی کلیسایی عرب‌های سوریه و میانرودان در سده ۶ میلادی از لحاظ تاریخی مستند شده است.[۳۵۷]

---

۳۵۶. جلد ۲، چاپ نخست، قاهره ۱۹۲۸، برگ ۱۲۹.

۳۵۷. اگر گفته شود که شکل فعلی iqtarib (بن فعلی هشتم عربی) در قرآن با شکل فعلی taqarrab (پنجمین بن فعلی عربی) که امروزه هنوز در میان مسیحیان خاور نزدیک رایج است یکسان نیست و به همین دلیل نمی‌تواند همان معنی را داشته باشد، آنگاه ضروری است به این نکات توجه شود که: الف) قرآن بن فعلی هشتم iqtaraba را در چهار جا (سوره‌های ۷:۱۸۵؛ ۲۱:۱؛ ۲۱:۹۷؛ ۵۴:۱) فقط در شکل زمانی (با عطف به روز قیامت که نزدیک می‌شود) استفاده می‌کند، ب) این که هردو بن فعلی گونه‌های انعکاسی هستند که کاربرد آنها در زبان عامیانه و نوشتاری فقط از لحاظ ظاهری و بدون تغییر معنی با هم متفاوت‌اند، زیرا بن فعلی هشتم iqtaraba در عربی عامیانه متداول نیست؛ پ) نهایتاً این که در اینجا شکل انعکاسی از بن فعلی پنجم taqarrab که در زبان عامیانه مسیحی–عربی رایج است مبنا قرار نگرفته بلکه شکل سریانی–آرامی eṯqarraḇ (سریانی غربی eṯqārāḇ تلفظ می‌شود) است که مبنای شکل انعکاسی iqtarib در قرآن قرار گرفته است که از لحاظ ظاهری [شکلی] نیز بسیار به آن نزدیک است.

از آنجا که تاکنون قرآن‌پژوهی در این اصطلاح هیچ بار و مفهوم مسیحی تشخیص نداده بود، به همین دلیل تصور می‌شد که اصطلاح کژخوانده «**صبغة**» (طبق خوانش تاکنونی ṣibġa) که دو بار در سوره ۲:۱۳۸ آمده توسط مفسران عرب مورد شناسایی و تشخیص قرار گرفته است. بدون شک این واژه از سریانی–آرامی به وام گرفته شده است (همانگونه که آرتور جفری، همانجا برگ ۱۹۲، شرح داده است)؛ این اصطلاح اصلاً ربطی به «*غسل تعمید*» مسیحی (پارت: غسل تعمید؛ بلاشر: onction؛ بل: savour) ندارد. وقتی با توجه به بافت متن، «**صنعة الله** (ṣinʿat allāh) را می‌خوانیم این نتیجه بدست می‌آید که باز هم طبق درک سریانی–آرامی معنی ←

← «**حكمة الله**» (ḥikmat allāh) «*خردمندی* (= *دانش*) خدا» است (*فرهنگ منا*، ۶۴۳ الف: ܨܢܥܬܐ / ṣenʿṯā: **حكمة. فطنة** / fiṭna, ḥikma: *هوشیاری، خردمندی*؛ *تساروس*، جلد ۲، ܒܨܢܥܐ / b-ṣenʿā: prudenter، Ephr. Iii. 364 B = ܒܚܟܡܐ / b-ḥekmā؛ ib؛ ܨܢܝܥܐܝܬ / ṣnīʿāīṯ: sollerter؛ it. sapienter). با اتکا به اصطلاح پیشین در آیه ۱۳۷ «**العليم**» (al-ʿalīm) (*دانا*) در پیوند با آیه‌های ۱۳۷–۱۳۸ یک معنی منطقی از آن بدست می‌آید: «*خدا شنوا و دانا است*»؛ اصطلاح بعدی در آیه ۱۳۸ در شکل بدل قرار دارد (**صنعة الله** / ṣinʿat allāh) و یک حالت نهادی /کنایی (Casus pendens) است که یک جمله خبری دو بخشی را با جمله اصلی اسمی آغاز می‌کند: «(آنچه واقعاً به) *خردمندی* (= *دانش*) خدا (مربوط می‌شود)»، این در حالی است که جمله پیرو گزاره‌ای به عنوان پرسش بلاغی توسط حرف ربط «و» مشخص می‌شود: (**ومن أحسن من الله صنعة** / wa-man aḥsan[u] min allāh[i] ṣinʿa[tan])، (و) *چه کسی خردمندتر (= داناتر) از خداست*» همین وضعیت توسط آیه ۱۴۰ نیز تأیید می‌شود: (**أنتم أعلم أم الله** / antum aʿlam am[i] llāh) «*شما که داناتر از خدا نیستید*» برای مقایسه با مورد مشابه در سوره ۵:۵۰: **ومن أحسن من الله حكما** (wa-man aḥsan[u] min allāh[i] ḥukm[an]) «*چه کسی خردمندتر* (داناتر – طبق درک سریانی–آرامی) *از خداست*: (*فرهنگ منا*، ۲۳۷ الف / ب: ܚܟܡܐ / ḥekmā، ḥkāmā، ܚܟܘܡܝܐ / ḥkumyā، ܚܟܡܬܐ / ḥekmṯā: **علم. فطنة. معرفة. حكمة**). همانگونه که مشاهده شد در اینجا اصلاً موضوع بر سر «تصمیم» یا «حکم» خدا نیست، یعنی آنگونه که پارت، بلاشر و بل از «**حكم** / ḥukm» عربی فهمیده‌اند. در هر دو فقره قرآن ما در واقع با یک جدل با یهودیان و مسیحیان بر دانش / خردمندی خدا روبرو هستیم.

صرف نظر از معناشناسی هیچ یک از مترجمان ما ساختار نحوی این آیه نقل شده را متوجه نشد. به عکس، هر سه مترجم در آن دو جمله مستقل مشاهده کرده‌اند:

(پارت، ۲۱): «*غسل تعمید* (baptisma) خدا! هیچ کس غسل تعمیدی بهتر از خدا ندارد!»

(بلاشر، ۴۸): "Onction(?) d'Allah! Qui donc est meilleur qu'Allah en [Son] onction?"

(بل، جلد ۱، ۱۸، ۱۳۲): The savour (Anm.: The exact meaning of the word is uncertain) of Allah, and in savour who is better than Allah ?

عجیب نیست که مترجمان ما نتوانسته‌اند پیوند درونی این ساختار جمله را که برای زبان عربی بیگانه است تشخیص بدهند. زیرا عملاً این جمله در سوره ۲:۱۳۸ از لحاظ نحوی نمونه‌ای از یک جمله‌سازی متداول در سریانی–آرامی به ما عرضه می‌کند که تئودور نولدکه در «*دستور سریانی*»اش کوتاه شرح داده است، البته بدون آن که ماهیت واقعی ساختار این جمله را تشخیص داده باشد؛ نولدکه در همین نوشته در پاراگراف ۳۱۶ توضیح می‌دهد:

«جدایی نهاد از گزاره توسط ܘ (w) / «و» در جمله‌های کوتاه پی در پی مانند .... یک شیوه سخنگویی بلاغی ناب است.»

در این جمله‌ها عملاً موضوع بر سر جمله‌های خبری دوپاره است که تشکیل شده از: الف) یک جمله اسمی ناقص اصلی که اسم در آن (به عنوان به اصطلاح نهاد مطلق / Nominativus absolutus) یادآور نحوشکنی (Anakoluth) است؛ ب) از یک جمله پیرو گزاره‌ای که توسط ←

۱۸. جمع‌بندی

اهمیت تاریخی-دینی-فرهنگی قرآن یک واقعیت پذیرفته شده است. نقش میانجی آن میان فرهنگ بیش از هزارساله آرامی و فرهنگ عربی منبعث از آن البته دیده شده ولی سهم آرامی در این‌جا به اندازه کافی ارزشگذاری و تقدیر نشده است. به همین دلیل، تفاسیر درون‌مایه آن و زبان رازآمیزش موجب اختلاف نظرات شده است. دلیل آن از یک سو ترکیب درهم‌تنیده متن قرآن است، ولی از سوی دیگر آن نقطه آغاز نادرست زبانی است که مفسران عرب برای قرآن قایل شدند [اشعار جاهلیت /م]. همین نقطه آغاز در نهایت تعیین کرد که تفسیر قرآن در جهتی هدایت شود که مد نظر قرآن نبوده است.

۱. زبان قرآن

این که آن زبانی که قرآن برای نخستین بار «عربی» می‌نامد از «عربیا» *ʿArabīya* یعنی زبان کلاسیک عربی کاملاً متفاوت است امروزه حتا زبان‌شناسان عرب هم آن بدان اعتراف دارند. برخلاف پیش‌فرض تاکنونی که می‌گوید زبان قرآن یک گویش در مکه است، پژوهش حاضر به این نتیجه رسیده است که این زبان می‌باید یک زبان آمیزشی آرامی-عربی بوده باشد، در حالی که سنت عرب، زبان قرآن را با زبان قریش، ساکنان مکه، تعریف می‌کند. شناخت ما از زبان قرآن تنها بر نتایج این پژوهش استوار نیست. بر بستر این پژوهش در یک سلسله از حدیث‌ها (احادیث نبوی) آرامیت (Aramaisms) تشخیص داده شد که از منظر عربی یا نادرست فهمیده شده یا غیرقابل توضیح باقی ماندند.

در اینجا این فرضیه تقویت می‌شود که مکه در اصل یک زیستگاه [آبادی] آرامی بود.

← یک ܘ / w «و» آغاز می‌شود. نمونه‌های ذکر شده ܚܕܘܬܐ ܘܥܪܩܬ ܦܨܝܚܘܬܐ ܘܐܫܬܩܠܬ (ḥaḏūṯā w-ʿerqaṯ ; pṣīḥūṯā w-eštaqlaṯ) و غیره که نولدکه برای آنها این ترجمه را پیشنهاد می‌کند: «شادی که سپری شده بود / رفته بود»؛ نشاطی که برباد رفته بود» (تحت‌الفظی در واقع: «شادی، و آن سپری شده بود؛ نشاط، و آن برباد رفته بود) از نظر نحوی این چنین باید فهمیده شوند: «(آنچه) به شادی (ربط داشت)، اینچنین (= و) سپری شد؛ (آنچه) به نشاط (ربط داشت) اینچنین برباد رفت». بدین ترتیب، کاربرد حرف ربط «و» (ܘ / w) در سریانی برای تأکید جمله پیرو یک مورد ناب آرامی است و برخلاف برداشت تاکنونی یک مورد عبری نیست که از طریق ترجمه انجیل وارد شده باشد.

البتـه ایـن دیـدگاه توسـط نـام خـود «**مکـه**» (ܡܟܟܐ) تأئیـد می‌شـود کـه از لحـاظ ریشه‌شـناختی بـا زبـان عربـی غیرقابـل توضیـح اسـت. ابتـدا ریشـه سـریانی-آرامـی ܡܟ (*mak*، در واقع *makk*) (*پست و پایین بودن*) را مبنا قرار بدهیم که از آن صفت ܡܟܟܐ (*mākkā*) (مذکر)، ܡܟܟܬܐ (*mākkṯā*) (مؤنث) با معنی «*پایین‌تر، پست‌تر*» به دست می‌آید. از منظر مکان‌نگاری که بنگریم این صفت، مکانی را ترسیم می‌کند که در یک «*پستی*» یا به عبارت «*دره*» قرار گرفته شده باشد، مشخصه‌ای که برای مکه هم صدق می‌کند. برخلاف آن ܪܡܐ (*rāmā*) (مذکر)، ܪܡܬܐ (*rāmṯā*) (مؤنث) به معنی «*بالا*»، بیانگر مکانی است که روی یک *بلندی*، *تپه* یا*کوه* قرار گرفته باشد.[(۳۵۸)]

از آنجا که *تساروس* (جلد ۲، ۲۰۹۹ به بعد) برای این ریشه اکثراً معنی مجازی آن را می‌دهد، لازم است که به آن نیز اشاره شود. بدین ترتیب *تساروس* (۲۱۰۰) اصطلاح ܕܘܟܝܬܐ ܡܟܟܬܐ (*dūkkyāṯā mākkāṯā*) را این گونه توضیح می‌دهد: *agri minoris pretii* (*زمین* [کشاورزی] *کم‌ارزش*). این معنی گواهی خود را در سوره ۱۴:۳۷ می‌یابد؛ در آنجا ابراهیم می‌گوید:

ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم

«پروردگارا، من (بعضی) از فرزندانم را در یک <u>*دره برهوت*</u> (بی آب و علف)
در نزدیکی خانه مقدس <u>*اسکان دادم*</u>.»

طبق این، هردو معنی سریانی-آرامی با مکه سازگار است و همزمان نشان می‌دهد که این مکان یک آبادی‌نشین آرامی بود.[(۳۵۹)]

---

۳۵۸. برای نمونه شهر «**الرمثا**» (ar-Ramṯā) = سریانی-آرامی ܪܡܬܐ (rāmṯā) در اردن امروزی که در نزدیکی مرز سوریه واقع است.

۳۵۹. تا آنجا که به نام دوم مکه یعنی «**بکه**» (ظاهراً: Bakka) در سوره ۳:۹۶ برمی‌گردد، موضوع بر سر یک شکل فعلی کژخوانده شده است. آیه ۹۳ از سوره ۳ چنین است:

ان اول بيت وضع للناس للذي <u>ببكة</u> مباركا وهدى للعلمين

مترجمان ما این آیه را چنین فهمیده‌اند:

(پارت، ۵۲): «نخستین خانه (خدا) که برای مردم قرار داده شد خانه‌ای در بکه [یادداشت پارت یعنی: مکه] برای برکت و هدایت انسان‌ها در همه جهان (al-ʿālamūn).»

(بلاشر، ۸۸):

„En vérité, le premier temple qui ait été fondé, pour les Hommes, est certes celui <u>situé</u> à <u>Bakka</u> [Anm. 90: Autre forme de Makka = la Mekke], [temple] béni et Direction pour le monde (ʿâlamîn).“ →

← (بل: جلد ۱، ۵۴):

„The first house founded for the people was that at <u>Bakka</u> [I.e. <u>Mecca</u>], a blessed (house) and a guidance to the worlds.“

> **مکارم شیرازی:** نخستین خانه‌ای که برای مردم (و نیایش خداوند) قرار داده شد، همان است که در سرزمین مکه است، که پربرکت، و مایه هدایت جهانیان است.

بدین گونه مترجمان ما همان تعبیری را بکار می‌برند که *طبری* (جلد ۴، ۹ به بعد) شرح داده بود. طبق خوانش *طبری* این واژه که از نظر زبان عربی غیرقابل توضیح است به عنوان *نام دوم مکه* جا افتاد. طبری برای استدلال خود این واژه را از لحاظ ریشه‌شناختی به ریشه فعلی «**بک**» (*bakka*) (امروزه دیگر استفاده نمی‌شود) (*هل دادن، فشار آورد*) گره می‌زند وآن را به محوطه «**کعبه**» (*Kaʿba*) تعمیم می‌دهد که زائران به هنگام دور زدن حول آن یکدیگر را «*هل می‌دهند*». از این رو، به نظر طبری، «**بکه**» بیانگر خود پرستشگاه [مکان مقدس] است در حالی که «**مکه**» خانه‌های پیرامونی یعنی [کل] شهر را بیان می‌کند و نه طبق برداشت تاکنونی عکس آن.

ولی در واقع نگارش کژخوانده «**ببکه**» (ظاهراً «ببکه» یعنی «در بکه») به ریشه فعلی سریانی-آرامی ܛܐܟ (*tāḵ*) در صیغه *Paʿʿel* یعنی ܛܝܐܟ (*tayyeḵ*) برمی‌گردد که معنی عربی آن را *فرهنگ منا* (۸۳۲ ب) در زیر شماره ۴ با «حدد» (*ḥaddada*) (*مرزبندی کردن*)، «**سیج**» (*sayyağa*) (*محصور کردن*)، «**احاط**» (*aḥāṭa*) (*دور چیزی را دیوار کشیدن*) ترجمه می‌کند. *تساروس* (جلد ۲، ۴۴۰۶ به بعد) از جمله به کتاب تثنیه، بخش ۲۲، بند ۸، اشاره می‌کند که در آن آمده به هنگام ساختن یک خانه قرار شد که پشت بامش با ܛܝܟܐ (*tyāḵā*) نرده محصور شود. در عربی از این ریشه فقط اسم «**تكة**» (*tikka*) (گویشی / محلی «**دكة**» *dəkke / dikka*) (*کمربند پارچه‌ای*) باقی مانده که *ابن دورید* (*لسان*، ۱۰، ۴۰۶ ب) در این باره می‌گوید: **لا احسبها إلا دخيلا وإن كانوا قد تكلموا بها قديما** (*به نظر من یک واژه بیگانه است، حتا اگر در گذشته مورد استفاده بوده باشد*).

از این رو شگفت‌انگیز نیست که بعدها خوانندگان عرب قرآن نتوانسته باشند در پس واژه «**ببکه**» یک ریشه سریانی-آرامی حدس بزنند. از این رو، مجبور شدند که در این واژه یک نام دیگر از مکه ببینند. البته در اینجا انتظار می‌رود به جای حرف اضافه نادرست خوانده بـ / *bi* حرف اضافه عربی في / *fī* (در) استفاده شود، حتا اگر قرآن هر دو حرف اضافه را «مکانی» [برای مکان] بکار گیرد. اگر ما این نگارش را به سریانی-آرامی ترانویسی کنیم این خوانش بدست می‌آید: ܛܝܟܗ (*taykeh*) = عربی: **تیکه** (*tayyakahu*) = **سیجه** (*sayyağahu*)، **أحاطه** (*aḥāṭahu*) (*او ... محصور کرد، او دور ... دیوار کشید*) در حالی که معنای مجازی «**منعه**» (*manaʿahu*) (*او آن را محافظت کرد*، و آن را بدین ترتیب به یک *مکان محافظت‌شده / پاسداری شده* تبدیل کرد) (*فرهنگ منا*، همانجا، در زیر شماره ۲) نیز امکان‌پذیر است.

حال، خوانش زیر برای سوره ۳:۹۶ به دست می‌آید: ←

ریشه آرامی مدینه پیشتر توسط اس. فرنکل (*واژه‌های بیگانه آرامی*، ۲۸۰) شناخته شد.

اگر قرآن طبق سوره ۴۲:۷ به پیامبر مؤکدا مأموریت داده که پیام قرآنی را به متروپل (**ام القری**) (یعنی مکه) و پیرامونش (و من حولها) اعلام کند، پس می‌توان از این نقطه حرکت کرد که مکی‌ها هم به نوبه خود این پیام را درست فهمیده باشند. به عبارتی دیگر، زبان قرآن برای آن عرب‌هایی که تقریباً پس از یک سد و پنجاه سال بعد به یک زبان عربی دیگری سخن می‌گفتند در نظر گرفته نشده بود. این شرایط بنیادین از لحاظ تاریخی توضیح می‌دهد که چرا عرب‌های بعدی دیگر عربی قرآن را نمی‌فهمیدند.

ولی چیزی که شکاف را عمیق‌تر کرد، فقدان ارتباط تفسیر عربی قرآن با *کتاب مقدس* [انجیل] است. احتمالاً بنا به دلایل تاریخی، سنت اسلامی بعدها خود را از *کتاب مقدس [عهدین]*، که قرآن با کلماتی از سوره ۳:۱۱۹: **تومنون بالکتب کله** (*tuʾminūna bi-l-kitābi* kullihi) «*آری شما به تمام کتاب مقدس باور دارید*» آن را به عنوان یک پیش‌فرض مسلم قلمداد می‌کرد فاصله گرفت. طبعاً در اینجا توجه به *کتاب مقدس* [عهدین] می‌توانست بسیار بیشتر به درک و توضیح زبان قرآن یاری برساند تا ارجاع نظام‌مند به ادبیات به اصطلاح کهن عرب، موردی که باعث بیگانه‌سازی و آشفته‌فکری در میان مفسران گردید.

با توجه به خاستگاه زبان قرآن می‌توان به نتایج دیگری نیز رسید. البته بسیار زودهنگام خواهد بود اگر بخواهیم بر پایه نتایج فقرات منفردی که در این جا بدست آمده چنین نتیجه گیری یی بکنیم، زیرا تزهای مبتنی بر آن می‌توانند نادرست از آب در آیند. در نهایت فقط با یک توضیح جامع زبان‌شناختی از متن قرآن می‌توان یک شالوده واقعی برای نتایج دیگر عرضه کرد.

← **ان اول بیت وضع للناس اللذی تیکه مبارکا و هدی للعلمین**

«نخستین مکان مقدس که برای انسان برپا شد خانه‌ایست که او *پیرامونش دیوار کشیده است* و چون مکانی پربرکت و مقدس برای هدایت جهانیان [است]».

این خوانش از طریق آیه ۹۷ نیز مورد تأیید قرار می‌گیرد. در آنجا آمده که در این محوطه، توقفگاه (مقام = ܩܐܡܐ / *qāmā*) ابراهیم وجود دارد: **ومن دخله کان امنا** «و هر کس که به این محوطه وارد شود مورد محافظت قرار می‌گیرد / مصون است».

۲. سنت شفاهی

خوانش نادرست فقرات بیشماری از قرآن که در ابعاد تصورناپذیری رخ داده این پرسش را طرح می‌کند که آیا واقعاً آن طور که ادعا می‌شود یک سنت شفاهی عرب وجود داشته است یا نه. این تز با توجه به کژخوانی‌های اثبات‌شده دیگر قابل دفاع نیست. به عکس، همین ما را به اجبار به این نکته سوق می‌دهد که *از همان آغاز یک متن کتبی* وجود داشته است. دست‌نوشته‌های قرآن با نگارش ناقص [بدون نقطه و اعراب‌گذاری] که امروزه بدست ما رسیده بر هر کسی روشن می‌سازد که چنین متونی بدون یک سنت شفاهی حتا برای عرب‌های اهل علم هم قابل فهم و تشخیص نبوده است. از این رو، قابل فهم است که مفسران و زبان‌شناسان عرب بعدی، که طی نسل‌های پیاپی برای یک خوانش تااندازه‌ای منسجم از متن قرآن تلاش کرده‌اند، خود را در برابر یک مانع بزرگ ببینند. زیرا آنها از مختصات یک زبان عربی حرکت می‌کردند که حدودا متعلق به اواسط سده هشتم میلادی بود. موردی که کژخوانی‌ها و کژفهمی‌ها از متن قرآن را قابل درک می‌کند.

این تشخیص البته بیشتر روی قرآن‌پژوهی تأثیر داشت تا اسلام‌پژوهی. وظیفه اسلام‌پژوهی همچنین این خواهد بود که ببینند اسلام از لحاظ تاریخی چگونه شکل گرفته است. ولی وظایف قرآن‌پژوهی چیز دیگری است. چون همین حالا هم می‌توان گفت که تفسیر قرآن در خاور و باختر از لحاظ تاریخی از یک نقطه آغاز نادرست حرکت کرده است. علیرغم تلاش‌های گسترده مترجمان در باخترزمین برای افکندن نوری بر تاریکی زبان قرآن، ابهامات به قوت خود باقی مانده است. زیرا با توجه به نقطه آغاز آنها درباره زبان قرآن به مثابه زبان ناب عربی این تلاش طبعاً نمی‌توانست به موفقیت بینجامد.

۳. زبان‌شناسی عربی

این زبان‌شناسی در مرتبه نخست به سیبویه (مرگ ۷۹۶ میلادی) برمی‌گردد که به عنوان پایه‌گذار دستور زبان برای زبان نوشتاری عربی به شمار می‌رود. نوشته‌های او هنوز هم برای زبان معیار عربی کنونی از اعتبار برخوردار است. زبان‌شناسان عرب، زبان نوشتاری خود را **العربیه** (*al-ʿarabīya*) می‌خوانند و عرب‌شناسان باختر آن را عربی کلاسیک نامیده‌اند. این نگاه اساساً از یک سو به آن سه پایانه صرفی از زبان‌های *سامی*

آغازین برمی‌گردد که در ادبیات حفظ شده است و از سوی دیگر به آن گنجینه آوایی از دست رفته در زبان عامیانه عربی برمی‌گردد، صرف‌نظر از ساختارهای نحوی ویژه که از میان رفته‌اند.

زبان‌شناسان عرب برای نظریه خود از یک سو خود *قرآن* را به عنوان نخستین اثر نوشتاری عربی و از سوی دیگر مبنای خود را روی به اصطلاح *ادبیات کهن عرب* قرار می‌دهند. ولی از آنجا که مورد اخیر یعنی «ادبیات کهن عرب»، اصلاً ثبت نشده بود، آنها به سنت شفاهی عشایر عرب اتکا کردند که بویژه «همزه»، یعنی آوای انسدادی در آوای میانی و پایانی را از زمان‌های پیشاتاریخی ظاهراً حفظ کرده بودند. ولی از آنجا که نگارش ناقص قرآن- به جز ام‌القراة $\bar{u}$ و $\bar{\imath}$، گاهی هم $\bar{a}$- فاقد هرگونه نشانه‌های واکه‌ای بود و در کنار آن، آغازگاه خود را یک سنت شفاهی عرب مطمئن قرار داده بودند، توانستند با تثبیت آن طبق الگوی به اصطلاح *ادبیات کهن عرب* راه را برای آینده هموار کنند. این نگاه زبان‌شناسانه برای درک متون قرآن یک اهمیت تعیین‌کننده و در عین حال سنگین تاریخی در برداشت.

زیرا با این که تا آن زمان می‌دانستند که *همزه* بیگانه برای قرآن وبعضاً «الف» به عنوان «**ام القراة**» برای «الف» / $\bar{a}$ کشیده و دیگر واکه‌ها به متن قرآن اضافه شده‌اند، با این حال این باور وجود داشت که این‌ها همه بر مبنای یک سنت شفاهی مطمئن رخ داده است. طبعاً اگر بپذیریم که حافظه خارق‌العاده *عرب‌ها* انبوه عظیمی از آثار ادبی را به طور شفاهی نگه داشته است آنگاه به راحتی می‌توان همین را نیز برای قرآن یعنی *کتاب مقدس* عرب‌ها پذیرفت.

این که از یک سو نشانه‌های واکه‌یی در قرآن گنجانده شد و در کنار آن متن اصلی قرآن که بر حروف همخوان استوار است حرکت‌گذاری [اعراب‌گذاری] شد، باعث گردید که فقرات بی‌شماری از متن قرآن *کژفهمیده* و *تحریف* شود. علیرغم این تردید(۳۶۰) که

---

۳۶۰. کارل فولرز در جمع‌بندی اثر خود، *زبان عامیانه و زبان نوشتاری در عربستان کهن*، به این نظر می‌رسد که «آن گونه که زبان تقلیدی قرآن به عنوان یک عربی کلاسیک واقعی ستایش می‌شود، وظیفه مورخ این است که جعلی بودن آن را نشان بدهد». برای بررسی انتقادی از متن قرآن لازم است جستارهای یاکوب بارث، آلفونس مینگانا و پژوهش مفصل گونتر لولینگ که در مقدمه بدانها اشاره شد نیز مورد توجه قرار گیرند. سرانجام جیمزآ. بلامی نیز با جستار کوتاه خود توانست به این موضوع یاری رساند. رساله‌های منفرد هم می‌توانند به عنوان شالوده‌ای برای یک بحث گسترده در این راه به خدمت آیند. ←

اینجا و آنجا بیان شده، قرآن‌پژوهی در باختر کلاً تا به امروز از دنبال کردن پیامدهای منطقی این رویکرد خودداری کرده است.

۴. خطای تاریخی

ولی یافته‌های این پژوهش، ما را به این نتیجه می‌رساند که تز تاکنونی درباره سنت شفاهی مطمئن از قرآن افسانه‌ای بیش نیست.

اگر طبق نمونه‌های آورده شده بپذیریم که زبان‌شناسان و مفسران عرب حتا اصطلاحات عربی ناب را کژخوانده‌اند، آنگاه می‌توان در خصوص سنت شفاهی قرآن بهتر به نتیجه رسید. حتا اگر زمانی هم یک چنین سنتی وجود می‌داشت، آنگاه باید می‌پذیرفتیم که این سنت بسیار زود از میان رفته است. این که این سنت شفاهی از کمبودهای فراوانی برخوردار است، حداقل چیزی است که می‌توان نتیجه‌گیری کرد.

۵. خوانش جدید قرآن

اگر تحلیل مبتنی بر زبان‌شناسی اصطلاحات بی‌شمار ثابت کرده باشد که متن قرآن از لحاظ زبان‌شناختی و همچنین از لحاظ معیارهای درون‌مایه‌ای بسیار کژخوانده و کژفهمیده شده است، موردی که کسی این چنین تصورش را نمی‌کرد، آنگاه بناچار ضرورت یک خوانش جدید از قرآن به دست می‌آید. الزامات این خوانش جدید از یافته‌های پژوهش حاضر به‌دست می‌آید.

این پژوهش اهمیت فرهنگ‌نویسی سریانی-آرامی را، که تاکنون مورد توجه قرار نگرفته است، نه فقط برای اثبات وجود آرامیت (یا به عبارتی سریانیت) بلکه به ویژه برای دستیابی به گنجینه واژه‌های عربی در قرآن روشن کرده است. امید نابجا نخواهد بود اگر با توسل به همین روش بکارگرفته در این پژوهش راه را برای تهیه و تدوین یک واژه‌نامه از متون قرآن که واژه‌ها را از منظر تاریخی-زبانی توضیح می‌دهد هموار کرد.

← برای تصحیح متن قرآن که در بسیاری جاها نادرست خوانده شده ما به یک ویراستاری انتقادی از کهن‌ترین دستنوشته‌های قرآن نیاز داریم. همین مورد توسط رژی بلاشر (Introduction au Coran, 196) مورد پشتیبابی قرار گرفت، با این امید که بتوان درباره ریشه و خاستگاه زبان عربی به شناخت رسید. البته شالوده قرآن چاپ قاهره هم اگر طبق اصول خوانده شود می‌تواند ما را به نتایج بسنده‌ای رهنمون کند.

فهرست مفاهیم عربی و قرآنی

کتابشناسی

CAbd al-Bäqö, Mu3ammad Fucäd, *al-MuCjam al-mufahras li-alfä6 al-Qurcän al-karöm* (*Korankonkordanz*), Beirut (1945)

CAlö, Jawäd, *al-Mufa55al fö täröx al-CArab qabl al-Isläm* (*Ausführliche Geschichte der Araber vor dem Islam*), Bd. VI, 3. Aufl., Beirut, Bagdad [3]1980

Ahrens, Karl, *Christliches im Qoran*, in: ZDMG 84 (Neue Folge Bd. 9), Leipzig 1930, 15–68

Andrae, Tor, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala 1926

Andrae, Tor, *Mohammed, sein Leben und Glaube*, Göttingen 1932

Bä-l-§äjj %äli3 - al-CÄyub, Salwä, *al-Masö3öya al-Caraböya wa-ta,awwurätuhä min na4catihä ilä l-qarn ar-räbiC al-hijrö / al-Cä4ir al-mölädö* (*Das arabische Christentum und seine Entwicklung seit seiner Entstehung bis zum vierten Hijra- / zehnten christlichen Jahrhundert*), Beirut 1997 (Dissertation Universität Tunis I 1995)

Barth, Jacob, *Studien zur Kritik und Exegese des Qoräns*, in: *Der Islam*, 6 (1916) (siehe auch Ibn Warraq, *What the Koran Really Says*, Amherst 2002, 399-435)

Barth, Jacob, *Die Nominalbildung der semitischen Sprachen*, Leipzig [2]1894 (Nachdruck Hildesheim 1967)

Baumstark, Anton, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922

Beck, Edmund, *Eine christliche Parallele zu den Paradiesjungfrauen des Korans?*, in: Orientalia Christiana Periodica, Bd. XIV, Rom 1948, 398–405

Bell, Richard, *A Commentary on the Qurcän*, Bd. I, II, Manchester 1991

Bell, Richard, *Introduction to the Qurcän*, Edinburgh [2]1958

Bell, Richard, *The Qurcän*, Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs,Vol. I, Edinburgh 1937, Vol. II, Edinburgh 1939

Bellamy, James A., *Al-Raqīm or al-Ruqūd? A Note on Sūrah 18:9*, in: Journal of the American Oriental Society 111.1 (1991), 115-117

Bergsträsser, Gotthelf, *Verneinungs- und Fragepartikeln und Verwandtes im Qurcän. Ein Beitrag zur historischen Grammatik des Arabischen*, Leipzig 1914

Beyer, Klaus, *The Aramaic Language*, Göttingen 1986

Biblia Hebraica, hrsg. von Rudolf Kittel, 7. Aufl., Stuttgart (1951)

Blachère, Régis, *Le Coran*, *traduit de l'arabe*, Paris 1957

Blachère, Régis, *Introduction au Coran*, Paris 1947

Brockelmann, Carl, *Arabische Grammatik*, 14. Aufl., Leipzig [14]1960

Brockelmann, Carl, *Kurzgefasste vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen*, Berlin 1908

Brockelmann, Carl, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, Bd. 2, Berlin 1913 (Nachdruck Hildesheim 1961)

Brockelmann, Carl, *Lexicon Syriacum*, 2. Aufl., Halle [2]1928

Brockelmann, Carl, *Syrische Grammatik*, Leipzig [8]1960

Brünnow-Fischer, *Arabische Chrestomathie aus Prosaschriftstellern*, 10. Aufl. Leipzig 1974

Dallmann, G., *Grammatik des jüdisch-palästinensischen Aramäisch*, Leipzig [2]1905

Déroche, François et Sergio Noja Noseda (Hrsg.), *Bibliothèque Nationale de France*: SOURCES DE LA TRANSMISSION DU TEXTE CORANIQUE, I. Les manuscrits de style 3ijäzö, Volume I: Le manuscrit arabe 328(a) de la Bibliothèque Nationale de France, Paris (Bibliothèque Nationale de France) 1998.

Diem, Werner, *Untersuchungen zur frühen Geschichte der arabischen Orthographie.* I. *Die Schreibung der Vokale*, in: Orientalia, nova series, Vol. 48, 1979, 207-257; II. *Die Schreibung der Konsonanten*, Vol. 49, 67–106; III. *Endungen und Endschreibungen*, Vol. 50, 1981, 332–383

Dozy, R., *Die Israeliten zu Mekka*, Leipzig-Haarlem 1864

Drewes, A. J., *The Phonemes of Lihyanite*, in: Mélanges linguistiques offerts à Maxime Rodinson (Supplément 12 aux comptes rendus du groupe linguistique d'études chamito-sémitiques), Paris (Sonderdruck o.J.), 165 ff.

Drower, E.S./ Macuch, R., *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963

EI (1): *Enzyklopaedie des Islām*, I-IV, Leiden, Leipzig 1913–1936 (Ergänzungsband 1938)

EI (2): *The Encyclopaedia of Islam*, I-VIII, Leiden, London 1960–1995

Ephraem Syrus, *Hymnen de Paradiso und contra Julianum*, hrsg. von Edmund Beck, in: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Vol. 174, Scriptores Syri, Tomus 78, Louvain 1957

Fischer, A., *Der Wert der vorhandenen Koran-Übersetzungen und Sure* 111, in: Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, 89. Bd., 1937, 2. Heft, 3-9

Fraenkel, Siegmund, *De vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrinis*, Leiden 1880

Fraenkel, Siegmund, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden 1886 (Nachdruck Hildesheim, New York [2]1982)

Gätje, Helmut, *Arabische Lexikographie. Ein historischer Überblick.* In:

Historiographia Linguistica XII: ½, Amsterdam 1985, 105–147

Geiger, Abraham, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen ?* 2. Aufl., Leipzig [2]1902 (Nachdruck Osnabrück 1971)

Gesenius, Wilhelm, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin, Göttingen, Heidelberg [17]1959

Goldziher, Ignaz, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920 (Neuaufl. 1952)

Gräf, Erwin, *Zu den christlichen Einflüssen im Koran,* in: ZDMG 111 (N.F. 37) (1962), 396–398. Im Sammelband *Der Koran*, hrsg. von Rudi Paret, Darmstadt 1975, 188

Grohmann, Adolf, *Arabische Paläographie*, Bd.I, Wien 1967, Bd. II, Wien 1971

Healy, John F., *The Early History of the Syriac Script,* in: *Journal of Semitic Studies* 45 (2000), 55–67

Horovitz, Josef, *Das koranische Paradies*, in Rudi Paret (Hrsg.), *Der Koran*, Darmstadt 1925, 53–73

Horovitz, Joseph, *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*, Ohio 1925 (Nachdruck Hildesheim 1964)

Horovitz, Josef, *Koranische Untersuchungen*, Berlin, Leipzig 1926

Ibn SaCd az-Zuhrī, *at-Tabaqāt al-kubrā*, 8 Bde. + Index, Beirut 1985

al-I5fahänö, Abü-l-Faraj, *Kitäb al-Avänö,* Bd. 2, Kairo 1928

Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qurcän*, Baroda 1938

Jerusalemer Bibel, hrsg. von Diego Arenhoevel, Alfons Deissler, Anton Vögtle, 15. Aufl., Freiburg, Basel, Wien, 1968 ([15]1979)

Kropp, Manfred, *Viele fremde Tische, und einer im Koran: Zur Etymologie von äthiopisch* māced(d)e *und arabisch* mācida. In: Oriens Christianus 87 (2003)

Lüling, Günter, *Über den Ur-Qur'ān. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'ān*, Erlangen 1974 (2. Aufl., Erlangen 1993)

Günter Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation. The Rediscovery and reliable Reconstruction of a comprehensive pre-Islamic Christian Hymnal hidden in the Koran under earliest Islamic Reinterpretations,* Delhi 2003

Maclean, Arthur John, *A Dictionary of the Vernacular Syriac*, Oxford 1901

Macuch, R., siehe Drower, E. S., *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963

Manna, Jacques Eugène, *Vocabulaire Chaldéen-Arabe*, Mossoul 1900 (reprinted with a new appendix by Raphael J. Bidawid, Beirut 1975)

b. Man6ür, Abü l-Fa#l Jamäl ad-Dön Mu3ammad b. Mukarram al-Ifröqö al-Mi5rö, *Lisän al-Carab* (*„Zunge" der Araber*), 15 Bd., Beirut 1955-1956

Meyer, Rudolf, Hebräische Grammatik, 3 Bde, 3. Aufl., Berlin 1966

Mingana, Alphonse, *Syriac Influence on the Style of the Kurcän*, in: Bulletin of John Rylands Library, 11 (1927), 77– 98 (siehe auch Ibn Warraq, *What the Koran Really Says*, Amherst 2002, 171-192)

al-Munjid fö l-luva wa-l-aClām, 29. Aufl., Beirut [29]1987

Nöldeke, Theodor *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg 1904

Nöldeke, Theodor, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg 1910

Nöldeke, Theodor, *Geschichte des Qorâns*, Göttingen 1860

Nöldeke, Theodor und Friedrich Schwally, *Geschichte des Qoräns*, I., *Über den Ursprung des Qoräns*, 2. Aufl., Leipzig 1909; II., *Die Sammlung des Qoräns*, 2. Aufl., Leipzig 1919; III., Bergsträßer-Pretzl, *Die Geschichte des Korantextes*, 2. Aufl., Leipzig 1938 (Nachdruck Hildesheim 1961)

Nöldeke, Theodor, *Zur Grammatik des classischen Arabisch* (im Anhang: Die handschriftlichen Ergänzungen in dem Handexemplar Theodor Nöldekes, bearbeitet und mit Zusätzen versehen von Anton Spitaler), Darmstadt 1963

Nöldeke, Theodor, *Kurgefasste syrische Grammatik* (Nachdruck der 2. Aufl., Leipzig 1898, im Anhang: Die handschriftlichen Ergänzungen in dem Handexemplar Theodor Nöldekes und Register der Belegstellen, bearbeitet von Anton Schall), Darmstadt 1977

Nöldeke, Theodor, *Mandäische Grammatik* (fotomech. Nachdruck der Ausgabe Halle an der Saale [1]1875, im Anhang: Die handschriftlichen Ergänzungen in dem Handexemplar Theodor Nöldekes, bearbeitet von Anton Schall), Darmstadt 1964

Nöldeke, Theodor, *Die semitischen Sprachen*, 2. Aufl., Leipzig [2]1899

Paret, Rudi, *Der Koran*. *Übersetzung*, 2. Aufl., Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz [2]1982

Paret, Rudi, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1971

Paret, Rudi (Hrsg.), *Der Koran* (Wege der Forschung Bd. CCCXXVI), Darmstadt 1975

Paret, Rudi, *Die Bedeutung des Wortes* baqīya *im Koran*, in: Alttestamentliche Studien, Friedrich Nötscher zum sechzigsten Geburtstag, Bonn 1950, 168–171

Qurcän karöm, Kairo 1972

Ringgren, Helmer, *Islam, 'aslama and muslim*, Uppsala 1949

Rosenthal, Franz, *A Grammar of Biblical Aramaic*, Wiesbaden 1963

Rudolf, Wilhelm, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart 1922

Schall, Anton, *Coranica*, in: Orientalia Suecana XXXIII-XXXV (1984–1986), 371–373

Schub, Michael B., *The Buddha Comes to China*, in: Zeitschrift für Arabische Linguistik 29 (1995), 77-78 (siehe auch Ibn Warraq, *What the Koran Really Says*, Amherst 2002, 391-393)

Segert, Stanislav, *Altaramäische Grammatik*, Leipzig [4]1990

Smith, Payne (Hrsg.), *Thesaurus Syriacus*, Tomus I, Oxonii 1879, Tomus II, Oxonii 1901

Sokoloff, Michael, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat-Gan [2]1992

Speyer, Heinrich *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, (Breslau?) 1931 (Nachdruck Hildesheim 1961)

Spitaler, Anton, *Die Schreibung des Typus* صلوة im Koran. Ein Beitrag zur Erklärung der koranischen Orthographie, in: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 56. Bd. (Festschrift Herbert W. Duda), Wien 1960

Spitaler, Anton, *Was bedeutet* baqīya *im Koran?*, in: Westöstliche Abhandlungen, Rudolf Tschudi zum siebzigsten Geburtstag, Wiesbaden 1954, 137–146

Syriac Bible (63DC), United Bible Societies, (London) 1979

a,-;abarö, Abū JaCfar Mu3ammad b. Jarör, *Jämi= al-bayän Can tacwöl cäy al-Qurcän* (*Korankommentar*) (30 Teile in 12 Bd.), 3. Aufl., Kairo 1968

Vollers, Karl, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Straßburg 1906

Wehr, Hans, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, 5. Aufl., Wiesbaden [5]1985

Wild, Stefan, *Das Kitäb al-=Ain und die arabische Lexikographie*, Wiesbaden 1965

Wright, William, *A Grammar of the Arabic Language*, II vols., 3rd revised edition by W. Robertson Smith and M. de Goeje, Cambridge 1896–98 (New Impression, Beirut 1974)

Zayn ad-Dön, Näjö, مصور الخط العربي (*Mu5awwar al-xa,, al-Carabö*) (*Illustrierte Darstellung der arabischen Schrift*), Bagdad 1968

Christoph Luxenberg

Die Syro-Aramäische Lesart des Koran

Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache